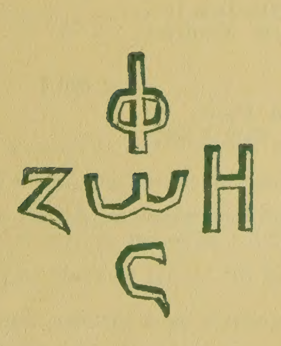
# LVMIERE ET VIE

## Suicide et Euthanasie




32

PARAIT CINQ FOIS PAR AN — AVRIL 1957

# LVMIÈRE ET VIE

*REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRETIENNE*

PARAIT CINQ FOIS PAR AN
AU COLLEGE THEOLOGIQUE DOMINICAIN
DE SAINT - ALBAN - LEYSSE (SAVOIE)
SOUS LA DIRECTION DU P. A. GRAIL O.P.

## CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements sont d'un an. Ils partent normalement du 1er Janvier 1957 avec le n° 31.

— On peut se procurer les années 1954 (n° 13 à 18), 1955 (n° 19 à 24) et 1956 (n° 25 à 30) ainsi que les nos 8, 9, 10, 11.

— Nos cahiers paraissent cinq fois par an à partir du 1er janvier 1957.

| | Abonnement ordinaire | Abonnement de soutien | le N° |
|---|---|---|---|
| Pour la France ................ | 1.000 frs | 1.500 frs | 250 frs |
| Pour l'Etranger ................ | 1.300 frs | 2.000 frs | 300 frs |
| Pour la Suisse ................ (C.C.P. Colomban Frund, Fribourg II a 1975) | 15 frs s. | 20 frs s. | 3,50 frs s. |
| Pour la Belgique et le Luxembourg .................... La Pensée Catholique, 40, avenue de la Renaissance Bruxelles, C.C.P. 129152. | 200 frs b. | 250 frs b. | 50 frs b. |
| Pour les U.S.A. et le Canada .. (Représentant: Periodica, Inc. 5090 av. Papineau, Montréal 34, Canada). | $ 4.50 | $ 6.00 | $ 1.00 |
| Pour l'Italie .................... Pia Società San Paolo, via Pio X, 8 Roma, CCP 1.18976 | 2.600 L | 4.000 L | 600 L |

— Pour tout changement d'adresse, joindre 45 frs en timbres.

— Pour tout paiement bien mettre au dos du mandat notre référence ou toutes indications utiles sur ce versement.

Le numéro spécial (n° 11) est en vente au prix de 400 frs.

Toute la correspondance est à adresser, sans mention personnelle, à :

REDACTION — ADMINISTRATION
« LUMIERE ET VIE »

SAINT-ALBAN-LEYSSE (SAVOIE)
C. C. P. Lyon 3038-78

# S O M M A I R E

NUMERO XXXII AVRIL 1957

EDITORIAL

RESPECT DE LA VIE . .. .. .. .. .. .. 3

Dr H. DUCHENE

LE PSYCHIATRE DEVANT LE SUICIDE ET L'EUTHANASIE .. .. .. .. .. .. .. .. .. 7

*Le désir de se donner la mort doit-il être considéré comme suspect de motivations pathologiques ? Les problèmes posés au médecin par l'euthanasie.*

J. P. FAYE

SUICIDE ET SOCIÉTÉ .. .. .. .. .. .. 23

*Quelles relations le sociologue découvre-t-il entre le milieu social et le suicide ?*

G. LEVASSEUR

SUICIDE ET EUTHANASIE AU REGARD DU DROIT PÉNAL .. .. .. .. .. .. .. .. .. 39

*Evolution du droit pénal sur la répression du suicide et état actuel de la législation concernant l'euthanasie.*

F. M. GENUYT, O. P.

LES PHILOSOPHES ET LE SUICIDE . .. .. .. 61

*Aperçus sur l'attitude des philosophes devant le suicide, de Platon aux modernes.*

J. Y. JOLIF, O. P.
SUICIDE ET LIBERTÉ .. .. .. .. .. .. 83

*Le suicide peut-il être l'affirmation suprême de la liberté ?*

P. M. SOULLARD, O. P.

LA POSITION DE L'ÉGLISE .. .. .. .. .. 101

*La discipline de l'Eglise et son enseignement de saint Augustin à Pie XII.*

V. DE COUESNONGLE, O. P.

LA THÉOLOGIE MORALE DEVANT LE SUICIDE . .. 113

*Comment le théologien rend-il compte de l'enseignement de l'Eglise sur le suicide ?*

## LIVRES

H. DUMERY
*Regards sur la philosophie contemporaine* (J. Lacroix) . .. .. .. .. .. .. .. .. 136

W. CORSWANT
*Dictionnaire d'archéologie biblique* (Y. Trémel) . .. .. .. .. .. .. .. .. .. 137

A. MARC
*Raison philosophique et Religion révélée* (Jh. Lemarchand) . .. .. .. .. .. .. 138

# *Respect de la Vie*

*Le 10 décembre 1948, l'Assemblée générale des Nations Unies proclamait la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, comme l'idéal commun à atteindre par tous les peuples et toutes les nations. Les articles 3, 4 et 5, y affirment le droit à la vie pour tout individu, l'interdiction de toute forme d'esclavage ou de torture. Requêtes majeures de la conscience humaine, reconnues et précisées après le bouleversement de deux guerres mondiales, dans une ampleur encore jamais atteinte, mais cruellement démenties par la réalité quotidienne. Le croyant qui réfléchit ne peut éviter de s'interroger sur l'expression de ces principes et d'essayer d'en discerner, éclairé par l'enseignement le plus actuel de l'Eglise, la portée et les fondements. Plus précisément, le problème général du respect de la vie humaine nous est apparu comme un des plus dignes d'intérêt dans le domaine de la doctrine morale auquel deux cahiers, l'un sur « La crise de la morale », l'autre sur « La morale du Nouveau Testament » ont déjà introduit. C'est un ensemble assez vaste, comprenant par exemple l'homicide, les mutilations volontaires, l'avortement, qui est ici évoqué. Les réalisations pourront se répartir diversement, dans les mois à venir. Dans tous les cas, la difficulté sensible sera*

*atteinte avec des sortes de situations limites, où il peut sembler que les principes courants d'une conduite morale n'ont plus la même force d'obligation et doivent céder devant des exigences nouvelles plus impérieuses. Suggérer un respect profond des consciences dans les débats dont elles ont le secret, en évitant les excès d'une casuistique intempérante, mais fournir les éléments d'une authentique morale objective, radicalement fondée sur les dimensions réelles et complètes de la nature humaine, telle sera notre tâche. L'Eglise nous y invite fréquemment, et de manière pressante, par la voix du Pasteur commun des fidèles.*

*Le présent cahier propose d'ouvrir ce programme sur le thème « Suicide et Euthanasie ». C'est par la question des droits de l'homme sur sa propre vie que le problème se trouve ainsi abordé, la première forme d'euthanasie — ou mort douce — ici envisagée concernant le malade qui supplie qu'on le délivre d'une situation intolérable. Les autres formes y ont été rattachées, le glissement des unes aux autres pouvant se faire insensiblement — les problèmes ne sont pas vraiment nouveaux, mais les conditionnements concrets dans lesquels ils sont vécus justifient une réflexion plus approfondie. Revendication démesurée de liberté, sens plus aigu de l'absurdité de certaines situations déclarées sans issues. Le roman et le film, dans la magie du verbe et la puissance de l'image, imposent ce climat jusqu'à l'obsession et nous préviennent des jugements trop rapides, même si, chez les hommes, « Justice est faite ».*

*Trois étapes développent l'organisation de ce cahier. La première, d'information, fournit, de manière qu'ils ont voulue originale, les points de vue du psychiatre et du sociologue. On attend d'eux un repérage extérieur, des indications sur la manière positive d'observer, de décrire, d'expliquer les faits, une preuve de l'intérêt et des limites de ces méthodes. Le théologien peut y trouver des éléments pour l'appréciation des responsabilités engagées, dont la*

*portée est à la fois doctrinale et pastorale. Le Docteur Duchêne a souligné la fréquence des motivations pathologiques sous-tendant le désir de se donner la mort et l'impossibilité pratique, du seul point de vue médico-social, d'établir un statut légal de l'euthanasie. Monsieur Faye, avec beaucoup de pénétration, montre la complémentarité à établir entre les deux grands systèmes de Durkheim (1897) et d'Halbwachs (1930). Aucun facteur sociologique n'entretient de relation univoque avec le phénomène du suicide. On peut, tout au plus, définir des zones de probabilité. Monsieur Levasseur, enfin, expose, en juriste, les réactions des sociétés civiles, en comparant les lois pénales de diverses nations, le sens de leur évolution. Les difficultés rencontrées pour des aménagements souhaitables sont très spécialement éclairantes.*

*La deuxième étape est représentée par la réflexion philosophique centrée sur le problème du suicide. Le Père Génuyt s'est demandé si le problème du suicide avait ou non comporté dans l'histoire de la pensée, une réponse proprement philosophique. On en jugera avec l'analyse consacrée à Kant. Mais on notera que le développement de ce qui est bien mieux qu'une enquête, nous conduit au problème du sens de la mort. C'est à quoi nous invite le Père Jolif, de façon très différente, par une réflexion poussée sur les rapports du suicide et de la liberté. La question prend de l'intérêt pour le philosophe dans une certaine perspective qui se doit d'en mettre en relief le sens humain possible, mais aussi d'en dénoncer l'échec. C'est une voie originale pour reconnaître, de l'intérieur, la finitude de la liberté.*

*Avec la dernière étape, c'est d'abord la position de l'Eglise présentée par le P. Soullard, non seulement discipline canonique, clairement rappelée, mais enseignement ferme et constant dont saint Augustin ne marque pas l'origine, mais un grand moment privilégié. Le P. de*

*Couesnongle, en théologien, bénéficie de ces efforts et reprend, de façon développée, les arguments classiques de saint Thomas en insistant sur la conception chrétienne de l'homme qui doit faire retour à Dieu dans le temps. La valeur des arguments dans l'ordre naturel est soulignée, mais l'ensemble nous suggère une réflexion chrétienne sur la liberté, sur la souffrance et sur la mort.*

# LE PSYCHIATRE DEVANT LE SUICIDE ET L'EUTHANASIE

Le désir de se donner la mort doit être considéré systématiquement en pratique comme suspect de motivations pathologiques. C'est peut-être l'un des diagnostics les plus fréquents en psychiatrie que celui de troubles mentaux très caractérisés dans lesquels l'idée ou la tentative de suicide est l'élément primordial, parfois le seul qui ait attiré l'attention de l'entourage.

Ce n'est cependant pas simple déformation professionnelle que de faire peser sur toute idée de suicide l'hypothèse de la maladie. Si l'on veut bien interroger des personnes normales, prises au hasard, sur leurs réactions probables en présence des situations jugées les plus dramatiques : douleurs atroces liées à un cancer inopérable, mutilations et infirmités horribles, etc... une proportion importante des personnes interrogées répondront avec la plus grande conviction qu'elles préféreraient se donner la mort. Or, lorsqu'on prend les catégories correspondantes, on s'aperçoit qu'un nombre relativement très faible de ces sujets ont effectivement fait des tentatives de suicide. Les camps de déportés de la dernière guerre illustrent cet argument par le nombre très restreint des tentatives de suicide que l'on y releva. Sans doute la plupart des déportés avaient peu de moyens de se donner la mort, mais ils pouvaient la provoquer avec la facilité que l'on sait, soit

par une infraction au règlement, soit par une tentative d'évasion, soit enfin en se laissant mourir d'inanition.

Il existe donc une contradiction très marquée entre le point de vue intellectuel, imaginant à froid que telle situation jugée intolérable conduirait à rechercher la mort, et cet « instinct de conservation » qui rend finalement les suicides motivés relativement beaucoup plus rares que les suicides en apparence immotivés. Il convient d'ailleurs de ne pas se leurrer sur la réalité des motifs indiqués par de nombreux déprimés qui exposent avec tant de conviction et parfois tant de légitimité leurs raisons de refuser l'existence qu'ils parviennent à rendre leurs idées de suicide apparemment logiques. L'expérience psychiatrique quotidienne montre toutefois que la guérison de ces accès dépressifs aboutit en quelques semaines, voire en quelques jours, à un renversement total de l'optique dans laquelle le malade voyait ses conditions de vie.

La définition du suicide s'est ressentie d'ailleurs de nombreuses controverses, non seulement du domaine moral, psychologique et sociologique, mais encore sur les frontières qu'il convient de tracer pour délimiter le suicide : faut-il exclure les cas où le sujet s'est donné la mort sans intention délibérée de le faire ? Il n'est pas toujours facile d'en juger, non plus que des cas où un sujet expose volontairement sa vie pour un motif très généreux en apparence, mais avec le secret désir, peut-être, de trouver ainsi un suicide indirect et honorable. On distingue à côté du suicide — acte accompli et ayant abouti à la mort — la tentative de suicide ayant abouti à un échec et les idées de suicide qui se basent sur une intention plus ou moins ferme de passer à l'acte. La fréquence relative de ces trois catégories est très variable et ceci explique certaines contradictions de statistiques : si le démographe juge les suicides plus fréquents chez les hommes et si les psychiatres recensent beaucoup plus de femmes dans les cas qu'ils connaissent, cela tient à ce que le premier se base sur

les décès effectifs alors que les seconds voient surtout les tentatives ayant échoué.

La signification pathologique ou non des « idées de suicide » réclame une analyse encore beaucoup plus précise. Il n'est guère d'hommes qui n'aient eu — fut-ce quelques instants — de telles idées sans qu'on puisse voir là des phénomènes pathologiques. Devant certaines épreuves particulièrement douloureuses, de même que dans certaines « crises » de la personnalité, au moment de l'adolescence, l'idée de suicide peut être considérée comme une réaction « normale » statistiquement et psychologiquement. On ne saurait toutefois l'affirmer sans qu'une analyse clinique très délicate en ait précisé les caractères. Mais le passage à l'acte prend une tout autre signification.

Les variations de fréquence du suicide en fonction de l'âge, du sexe, du milieu, de la saison, etc... appartiennent au domaine démographique. On en tire depuis Durckheim des interprétations sociologiques sur lesquelles nous reviendrons. Bornons-nous à noter que le psychiatre peut donner pour certains de ces faits une hypothèse de son ressort. C'est ainsi que la rareté extrême des suicides dans l'enfance et leur apparition nette entre 15 et 19 ans se comprend aisément, tant par le développement normal de la personnalité à ces âges que par leur nosographie très différente de celle de l'adulte.

Les procédés utilisés sont d'une variété à peine imaginable. Sans doute trouve-t-on la plupart du temps les moyens les plus courants : intoxication, submersion, pendaison, etc... mais certains malades font preuve d'une ingéniosité intarissable et impriment aux moyens qu'ils emploient le sceau du pathologique. L'un des suicides les plus fantastiques des annales psychiatriques est celui d'un cordonnier de Venise qui prépara de longue date une crucifixion. Il parvint à se placer lui-même sur une croix, vêtu d'un simple pagne et couronné d'épines, puis à pré-

cipiter celle-ci à l'aide de cordages par la fenêtre de sa maison, restant ainsi suspendu à la façade. D'autres malades se sont enfoncé un poignard dans le crâne, se sont ouvert le ventre pour dérouler leurs intestins ou ont même utilisé le canon pour parvenir à leurs fins. Certains de ces procédés paraissent puérils, tel celui d'un malade que nous vîmes un jour, dans un dortoir d'hôpital, se précipiter aux W. C., plonger la tête dans la cuvette et tirer la chasse d'eau dans le but, disait-il ensuite. de se noyer.

En pratique il faut garder à l'esprit que chez ces malades torturés par le désir de se donner la mort, une surveillance constante est indispensable et que des tentatives en apparence très anodines peuvent aboutir à la mort alors qu'on s'y attend le moins.

Dans la même perspective, il convient de mettre en garde contre l'aspect de chantage que revêtent nombre de suicides, chez la femme surtout. Les menaces et les ébauches de suicide servent souvent d'argument au cours de conflits affectifs pour faire pression sur l'entourage. Celui-ci finit bien souvent par se lasser et par perdre à la fois toute appréhension et toute prudence tant la répétition de ces menaces, jamais exécutées ou ébauchées de façon trop spectaculaire et anodine, a convaincu qu'il s'agissait d'un chantage sans risques. Une malade que nous avons connue avait si bien enlevé le moindre doute à sa famille en seize ans de menaces ou tentatives puériles que le mari accueillit avec le scepticisme le plus complet nos réserves et nos conseils de prudence : quelques semaines plus tard, cette femme se jetait du sixième étage et s'écrasait au sol, ayant trouvé le courage de son désespoir après seize ans de « comédies ».

Le sursaut devant la mort qui fait nager jusqu'à la rive celui qui vient de se jeter à l'eau ne doit pas faire conclure à l'insincérité de sa tentative de suicide. En fait, dans l'immense majorité des tentatives de suicide, on constate de telles résistances plus ou moins conscientes. Il

semble exceptionnel que l'homme puisse tendre vers la mort de tout son être. C'est pour une psychologie bien superficielle seulement qu'il y a contradiction entre une tentative de suicide et les moyens d'une ingénuité parfois absurde utilisés pour le faire échouer.

Etablir une évaluation du danger de récidive en fonction de ces caractères reste bien entendu possible et légitime, mais à la condition de ne pas laisser toute vigilance s'endormir sur une conclusion de chantage. C'est pourquoi s'il n'est jamais nécessaire de prendre les menaces de suicide au tragique, il convient de les prendre toujours au sérieux et de ne jamais éliminer trop formellement toute possibilité d'un risque.

Il importe de connaître les tentatives de suicide dissimulées qui sont particulièrement fréquentes dans les milieux où les impératifs religieux ou sociaux font souhaiter aux désespérés d'épargner à leurs survivants l'opprobre qui s'attache au suicide. Les moyens imaginés alors sont très nombreux. Nous avons connu un homme de soixante-dix ans qui, au cours de plusieurs mois de dépression avec une anxiété très vive, avait essayé de se faire écraser dans la rue, d'attraper un refroidissement qu'il espérait mortel en s'exposant sur le balcon par des températures de 10° au-dessous de zéro et déplorait amèrement l'ironie du sort qui le faisait échapper à tous les dangers vers lesquels il se précipitait.

La résistance à la souffrance des sujets qui commettent des tentatives de suicide peut être véritablement héroïque. P. Carette rapporte l'observation d'un ancien prix de Rome qui, en pleine crise de mélancolie, se trancha la gorge d'une oreille à l'autre, supporta sans signe apparent de douleur la suture de ses plaies et une semaine plus tard, arracha ses pansements et dilacéra ses plaies de telle façon qu'il en mourut.

L'acharnement dans les tentatives de suicide est un

caractère également bien connu. Il y a souvent répétition indéfinie du même genre de tentatives, mais plus souvent le recours à des variétés très diverses. C'est ainsi que Fribourg-Blanc a cité le cas d'un étudiant en médecine qui absorba du véronal. se tira un coup de revolver dans le crâne, entreprit de se pendre au plafond, mais toutes ces tentatives ayant échoué, se jeta par la fenêtre du quatrième étage et fut accroché par la hampe d'un drapeau situé au troisième étage qui le sauva.

Signalons encore l'espèce de suicide partiel que constituent les mutilations chez certains sujets qui, sans aller jusqu'au bout de leur idée de suicide, se coupent un membre, les organes génitaux ou se brûlent partiellement : là encore, l'intention de se donner la mort n'est pas toujours claire, ni pour le médecin, ni peut-être pour le malade.

En outre, il faut bien connaître le danger du suicide collectif dans lequel une mère, par exemple, étendant son désespoir à ses enfants, les entraîne dans la mort. La forme n'en est pas toujours aussi altruiste et une certaine dose d'agressivité peut se manifester dans ce désir de faire partager la mort à autrui.



Quelles sont les raisons réelles qui poussent à se tuer un nombre si important d'hommes et de femmes, puisque chaque année plusieurs milliers se donnent la mort en France et un bien plus grand nombre tentent de le faire ?

Nous avons dit qu'il existait une thèse « sociologique » que l'on oppose parfois, à tort à notre avis, à la conception « psychiatrique ».

En fait, les travaux statistiques des sociologues ont révélé des variations en fonction du milieu d'autant plus intéressantes qu'elles se font de façon diamétralement opposée à ce que le « sens commun » suppose. C'est ainsi que les suicides diminuent en temps de guerre, sont moins

fréquents dans les pays à bas niveau de vie, surviennent plus souvent au printemps qu'en hiver, etc...

Il semblerait y avoir là des paradoxes difficilement explicables si la confrontation avec les données du psychiatre ne permettait de mettre en lumière le parallèlisme très frappant des taux de morbidité pour toutes catégories de troubles mentaux.

On est ainsi renvoyé à une interprétation de socio-psychiatrie qui, par de multiples travaux très différents doctrinalement, aboutit à proposer la plus ou moins étroite intégration de l'individu à son groupe social comme le facteur essentiel à la base des variations de fréquence des maladies mentales en général et du suicide en particulier.

Dans un pays en guerre, il existe certes plus de causes apparentes d'anxiété. Mais l'individu se sent moins « isolé » : le groupe social s'est structuré de façon catégorique. Déchargé dans l'armée, par exemple, des soucis civils quotidiens, l'individu se trouve moins en proie à des conflits internes entraînant une anxiété qui ne lui fait voir d'autre issue que la mort.

Une aussi brève et schématique description est nécessairement caricaturale et nous renvoyons à des exposés de socio-psychiatrie plus détaillés le lecteur qui voudrait approfondir cette perspective.

Nous avons voulu seulement montrer comment perspectives sociologiques et psychiatriques pouvaient se rejoindre dans une interprétation pathogénique qui laisse d'ailleurs la place aux facteurs individuels : car si certains sombrent dans la dépression et le désir de la mort plutôt que d'autres, on doit bien aussi faire la part de caractères tels que l'hérédité ou la constitution.

En effet, si nous n'avons pas parlé jusqu'ici de l'hérédité, bien qu'il soit très connu depuis longtemps qu'il existe des familles dans lesquelles les réactions de suicide

sont particulièrement fréquentes, c'est que cette question est liée intimement à celle des motivations pathologiques du suicide.

Toutes les grandes catégories nosographiques de troubles mentaux sont susceptibles de donner lieu à des suicides, mais il est bien évident que c'est surtout au cours des états dépressifs qu'on l'observe.

« Au foyer même de la douleur morale, cette tendance à l'auto-« destruction marque non seulement le lieu géométrique où s'entre-« croisent toutes les coordonnées de la conscience mélancolique, « pessimisme, culpabilité, auto-punition, désir et crainte du châtiment, « désespoir, etc... Elle apparaît aussi, dans son intention de mort, « comme la voie finale commune d'une situation sans issue « vitale ». (Deshaies).

L'état dépressif ne constitue d'ailleurs pas une entité mais peut être dissocié tant au point de vue clinique que pathogénique. Toutefois il est le plus souvent la manifestation d'une psychose période maniaco-dépressive, affection connue depuis l'antiquité mais dont la description a été précisée par Kraepelin à la fin du siècle dernier. Il s'agit d'une alternance, dans les formes les plus typiques, d'accès d'excitation et de dépression. Cette alternance se manifeste souvent déjà dans le comportement habituel entre les épisodes pathologiques. Ils n'apparaissent guère toutefois avant l'âge adulte, bien que les éléments héréditaires ou constitutionnels — et donc congénitaux — soient très prédominants dans leur déterminisme. C'est ainsi que la comparaison de la fréquence des crises chez les jumeaux identiques ou chez des frères et sœurs, montre une concordance de 95,7 % dans le premier groupe contre 23 % dans le second groupe.

Les formes dépressives de la maladie sont plus fréquentes, semble-t-il, que les formes d'excitation maniaque. L'idée de suicide est à peu près constante au cours des états mélancoliques et l'acte est à redouter pendant toute l'évolution de la maladie. Nous verrons d'ailleurs combien les cas de constitution maniaco-dépressive peuvent être

invoqués dans certains suicides sans motivation connue, alors même que l'état dépressif n'avait pas été décelé. En effet, le suicide peut se présenter comme une impulsion subite et brutale, mais souvent aussi chez ces mélancoliques il prend l'aspect d'un acte conscient et volontaire, avec parfois une atmosphère de chantage à laquelle, comme nous l'avons déjà dit, on ne doit pas se laisser prendre.

Une des formes les plus courantes est le refus d'aliments qui aboutirait bien entendu à la mort par inanition si les thérapeutiques ou les alimentations artificielles n'intervenaient pas.

Nous ne nous étendrons pas sur les autres catégories de troubles mentaux susceptibles de provoquer les tentatives de suicide. Il faudrait en effet passer en revue toute la pathologie mentale. Non seulement la schizophrénie, mais l'épilepsie, les délires chroniques et plus encore les états de déséquilibre, d'alcoolisme ou de toxicomanie peuvent amener au suicide.

Les thérapeutiques utilisées en présence d'idées ou de tentatives de suicide varient bien entendu en fonction du diagnostic clinique et pathogénique.

Bornons-nous à souligner la véritable révolution thérapeutique apportée par les techniques de choc en matière d'accès dépressifs à structure maniaque dépressive. Alors que les accès se prolongeaient des mois ou des années avec des risques de suicide que n'évitaient pas les meilleures cliniques psychiatriques, quatre à douze électro-chocs suffisent pour faire disparaître en deux à six semaines tout le tableau mélancolique. Sans doute, existe-t-il la possibilité de récidive. Sans doute aussi, l'électro-choc ne doit pas être appliqué à tous les états dépressifs indistinctement et son utilisation requiert le même respect de la personne du malade et de la morale professionnelle que toute thérapeutique médicale. Mais malgré quelques critiques aussi véhémentes qu'isolées, la quasi totalité des psychiatres

considèrent qu'ils ont trouvé là pour la première fois une possibilité de traiter ces malades qui, dans leur recherche du suicide, étaient une hantise et une responsabilité terribles lorsqu'on se bornait à les hospitaliser pour les surveiller sans pouvoir les guérir.



Nous ne saurions aborder ici les études psycho-pathologiques du suicide : tant au point de vue psychanalytique que phénoménologique, l'apport de la psychiatrie contemporaine à cette question est considérable. Rappelons seulement la liaison étroite entre les pulsions homicides et le suicide, mises en évidence et expliquées par la dynamique affective. On sait que Freud a introduit la notion d'« instinct de mort » dont l'existence et la signification réelle restent très discutées.

Les relations entre le désir de la mort et le temps vécu apportent une autre ligne de travaux qu'H. Ey résume en cette phrase :

« Soit que la conscience suicidante tende vers une néantisation « de l'avenir dans une contraction compacte de tout le passé perdu « et de tout l'impossible présent, soit que, optimiste au-delà de « son pessimisme, elle suppose que l'horloge ne s'arrêtera point « et qu'elle désire seulement se métamorphoser en une résurrection, « s'il est vrai que pour elle, comme l'a écrit E. Minkowski : « La « mort en tant que destruction engendre un devenir et non point « un être ».



Tout ce qui précède n'a fait que développer et renforcer l'affirmation initiale : pour le psychiatre, l'idée ou la tentative de suicide doit faire d'abord discuter l'existence d'un état pathologique. Faut-il considérer cette position comme impliquant plus ou moins ouvertement que toute tentative de suicide est, en fait, pathologique ? Malgré des controverses acharnées, tous les psychiatres s'accordent au contraire à exclure du domaine psychiatrique un certain nombre de suicides, qu'ils leur assignent une motivation sociologique, culturelle ou éthique.

Certains ont tenté d'évaluer statistiquement la proportion des suicides « normaux » : mais si l'on parvient, avec les difficultés et les réserves que l'on devine, à établir que 30 % à 60 % (suivant les auteurs) des cas étudiés présentaient des signes de psychose caractérisés, l'absence de tels signes ne suffit pas à rejeter l'hypothèse d'une motivation pathologique. On a souligné depuis longtemps, par exemple, l'existence de suicides apparemment motivés et « normaux » dans des familles si lourdement grevées par une hérédité maniaque-dépressive qu'il semble impossible d'exclure un état anxieux pathologique brutal survenu dans un contexte donnant l'apparence du normal.

Le problème moral posé par le suicide ne saurait d'ailleurs être réduit à l'alternative : pathologique et totalement irresponsable d'une part, non pathologique et entièrement responsable d'autre part. Le malade mental le plus avéré conserve une part plus ou moins grande mais jamais nulle de sa conscience au sens moral comme au sens psychologique. Ils font souvent état soit des convictions religieuses, soit du désir d'épargner un scandale à leurs proches lorsqu'ils vous confient dans quelle torture morale se débat leur méditation du suicide. Jusqu'à quel point la tentative de suicide sera-t-elle provoquée par l'anéantissement des structures normales sous le processus pathologique ou par une démission de la volonté qui engage, partiellement au moins, la responsabilité morale du malade ? Le psychiatre ne sera pas toujours en mesure de répondre à une telle question et moins encore de doser cette part de responsabilité lorsqu'on la présume. Il n'en doit pas moins attirer l'attention sur la fréquence extrême des motivations pathologiques devant faire considérer comme irresponsables ceux qui tentent de se donner la mort.

★

Le problème de l'euthanasie paraît pour un médecin,

étroitement lié au problème du suicide : la morale professionnelle nous impose de lutter contre les tendances au suicide pour les mêmes raisons qui nous font une obligation plus impérieuse encore de ne pas abréger l'existence de malades, alors même qu'ils le réclament.

Cependant, la signification affective des deux ordres de faits est bien différente. L'habitude de voir les déprimés retrouver le goût à la vie et perdre tout désir de suicide après quelques électro-chocs, a vite convaincu le psychiatre qu'il est de l'intérêt du malade autant que du devoir du médecin de l'empêcher de se suicider.

Mais il n'existe probablement pas de médecin auquel le problème de l'euthanasie ne se soit posé de façon bien plus grave et bien plus angoissante.

Devant ce malade qui hurle jour et nuit de souffrance et que l'on sait perdu, comment ne pas se sentir poussé à user des analgésiques même au-delà des doses inoffensives, puisqu'on risque seulement d'avancer de quelques jours une mort inévitable et d'ailleurs souhaitée comme une délivrance par le malade ?

Dans les Hôpitaux Psychiatriques, devant les quartiers de grands arriérés que leurs déformations monstrueuses placent à un niveau de vie très inférieur à l'animalité et qu'on va devoir maintenir pendant des années dans le lit où ils gisent, incontinents, incapables non seulement de la moindre lueur de relations humaines, mais de fonctions aussi élémentaires que la nutrition ou le sommeil, comment ne viendrait-il pas à l'esprit qu'une anesthésie permettrait de faire cesser sans douleur ce qu'on ne peut appeler une vie humaine mais une masse cellulaire informe dont la préservation et la culture paraît aussi dénuée de signification que le serait celle du placenta, masse vivante rejetée après l'accouchement ?

Nous ne connaissons pas de médecin ni d'auxiliaires

médicaux, quelles que soient leurs convictions morales ou religieuses, auxquels des questions de ce type ne se soient posées et qui n'aient pas douté, quelques instants au moins, devant certains cas dont l'horreur dépasse l'imagination, du caractère universel et infrangible de cette règle de morale professionnelle qui enjoint au médecin ainsi qu'à ses auxiliaires de s'acharner toujours et par tous les moyens à préserver et prolonger la vie des malades.

Un pas de plus, et le souci de prévenir l'apparition de sujets anormaux qui seront toujours au-delà de toute ressource thérapeutique, entraîne facilement le médecin à penser à la stérilisation, puis pour éviter des charges pour la société, à l'euthanasie, tout spécialement des malades mentaux bien entendu.

C'est ainsi que des lois eugéniques ont été votées dans de nombreux pays, avec l'assentiment et sur l'initiative même des médecins. Alexis Carrel s'est lui-même laissé entraîner dans *L'homme, cet inconnu* à préconiser une telle euthanasie des malades mentaux.

En dehors des discussions morales que son point de vue pouvait soulever, on peut s'étonner qu'un médecin de cette valeur ait donné son adhésion à une méthode complètement dénuée de fondement scientifique et de valeur eugénique réelle dans l'état actuel de nos connaissances, comme on pourra le constater dans le livre de J. Sutter.

Mais l'expérience du gouvernement national socialiste allemand qui organisa l'extermination systématique par passage au four crématoire des malades mentaux nous a fourni des documents qui montrent bien comment, avant même toute discussion morale, les conséquences médico-sociales de telles pratiques suffisent à les faire condamner.

On trouvera, soit dans le livre du Dr Bayle, soit dans l'article de « La Raison », des documents qui montrent d'abord le secret très strict qui entourait de telles pra-

tiques. Néanmoins leur extension à une centaine de milliers de malades vraisemblablement, ne pouvait passer inaperçue et a suscité des réactions dont la plus énergique et la plus courageuse est sans aucun doute la protestation de l'évêque de Munster, Mgr Graf von Galen, en date du 3 août 1941 :

« Il nous est revenu depuis quelques semaines que, par ordre de « Berlin, des aliénés internés depuis assez longtemps et qui paraissent « inguérissables, sont transférés de force. Régulièrement les parents « reçoivent peu de temps après l'annonce que le malade est décédé, « que le cadavre a été incinéré et que les cendres sont à leur dispo- « sition. Les soupçons se transforment en certitude que ce grand « nombre de décès inattendus ne sont pas le fait d'une mort naturelle « mais d'un meurtre accompli d'après cette idéologie qui affirme « le droit d'anéantir la vie soi-disant indigne de l'existence, c'est « à dire le droit de tuer des innocents parce que leur vie n'aurait « plus de valeur pour le peuple et l'Etat. Terrible idéologie, qui « justifie l'extermination des innocents, qui permet le principe du « meurtre de l'invalide incapable de travailler, de l'infirme, du « malade inguérissable et du vieillard...

« Ces malheureux malades doivent donc mourir parce qu'ils « sont devenus indignes de vivre d'après le jugement de quelques « médecins ou l'expertise de quelques commissions et parce que « d'après cette expertise ils appartiennent à la catégorie des citoyens « « improductifs ». Qui donc pourra dès lors faire encore confiance « au médecin ? Peut-être un autre médecin va-t-il le déclarer « im- « productif » et aura-t-il l'ordre de le supprimer. Comment ne pas « mentionner le déchaînement féroce des mœurs, la méfiance « de chacun envers tous qui s'étendra jusque dans les familles lors- « que cette idéologie terrifiante sera admise, consentie et exécutée.

« Malheur aux hommes, malheur au peuple allemand si on « transgresse impunément le commandement de Dieu : « Tu ne « tueras point » que le Seigneur a jeté du mont Sinaï dans le tonnerre « et les éclairs et que Dieu, notre Créateur, inscrivit dans la cons- « cience des hommes ».

Cette lettre admirable marque avec autant de puissance que de clarté la réaction psychologique inévitable que de multiples autres témoignages confirment. Non seulement beaucoup de familles retirèrent leur malade des hôpitaux psychiatriques mais on observa dans l'armée allemande des réactions anxieuses à la nouvelle que tel camarade de

combat était décédé dans ces conditions suspectes à l'hôpital où l'avait envoyé une blessure.

On trouvera dans cette masse de documents la meilleure démonstration de l'impossibilité d'organiser l'euthanasie sans réactions catastrophiques dans la collectivité.

En effet personne ne proposera sans doute de laisser à chaque médecin l'initiative et la responsabilité de supprimer la vie d'un malade sans avoir à en rendre compte. Dès lors on introduit nécessairement le recours à des expertises ou à des centres spécialisés.

Imagine-t-on les réactions d'une future mère à l'égard d'une maternité où est établie la possibilité de mettre à mort un enfant qui ne correspondrait pas à certains critères de « normalité » ?

En fait, si tout médecin se pose la question devant des cas individuels, il n'en reste guère sans doute qui, ayant réfléchi aux modalités d'extension sur le plan médico-social d'une collectivité, ne reconnaisse que le maintien strict d'une interdiction formelle de l'euthanasie est seul susceptible de conserver aux médecins et aux services médicaux le minimum de confiance indispensable.

H. Duchêne.

## INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

Les études psychiatriques du suicide les plus complètes et les plus récentes sont celles de

G. Deshaies, *Psychologie du suicide.*
Paris, Presses universitaires, 1947.

G. Deshaies, *Suicide.*
(*Traité de Psychiatrie de l'Encyclopédie Médico-Chirurgicale*).
Tome I, 1955.

H. Ey, *Le suicide pathologique. Etudes psychiatriques.*
Tome II, n 14, Desclée de Brouwer, 1950.

Les documents cités sur l'euthanasie peuvent être trouvés dans le livre du Dr François Bayle : « *Croix gammée contre caducée* », dans l'article de « *La Raison* », n° 2, mai 1951 et dans le livre de J. Sutter : « *L'eugénique* », Paris, Presses universitaires, 1950.

---

# SUICIDE ET SOCIÉTÉ

« La Société, terme le plus creux, héritage des philosophes » : Mallarmé ajoutait qu'elle a « ceci de propice et d'aisé que rien n'existant, à peu près, dans les faits, pareil à l'injonction qu'éveille son concept auguste, en discourir égale ne traiter aucun sujet ou se taire par délassement ». Avant les témérités du positivisme et des statisticiens, rien ne pouvait paraître plus délassant, au sens de cette sociologie mallarméenne, qu'une investigation sur les causes sociales du suicide. Car si Nerval n'a pas eu d'autre meurtrier que lui-même dans la rue de la Vieille-Lanterne, il n'est pas de mort plus solitaire, et il ne reste à la société que d'en faire le constat.

On sait que l'analyse de Durkheim intercale curieusement le « suicide altruiste » entre le « suicide égoïste » et le « suicide anomique »[1]. Il est vrai que ces trois formes admettent des concours définis : le suicide de l'intellectuel célibataire se distingue de celui de la veuve hindoue autant que celui-ci du suicide du chômeur en période de dépression économique. Mais il est évident qu'ici les deux extrêmes se touchent, et même se distinguent à peine[1Bis].

L'une des lois — ou plus modestement, des « régularités tendancielles » — que dégage son investigation est précisément le rapport inversement proportionnel qui apparaît entre eux et le type altruiste de suicide. Celui-ci décroît avec le passage des sociétés archaïques aux formes les plus complexes de la civilisation urbaine, tandis que le suicide égoïste-anomique va croissant. Le temps n'est plus où les

guerriers gaulois s'adonnaient à des suicides spectaculaires, sport socialement consacré.

En fait la pesée de l'analyse durkheimienne s'exerce sur le problème commun à son suicide égoïste et à son suicide anomique : l'affaiblissement du degré d'intégration au groupe, sous son double aspect, solitude de l'individu et dislocation des normes collectives. Le fait significatif qui lui servira de point de départ était constaté dès 1864 par l'historiciste allemand Adolph Wagner — le « *vir obscurus* » sur le dos duquel Marx a écrit ses dernières pages d'analyse économique. Ce fait lourd à énoncer pour un protestant, remarquait-il lui-même, c'est que les protestants se suicident plus que les catholiques : la proportion est de deux fois et demi, précise encore Halbwachs en 1923. Il se vérifie massivement si l'on compare des nations homogènes du point de vue religieux, l'Espagne, le Portugal et l'Italie avec les Pays Scandinaves ou la Prusse. Et la vérification se fait plus intéressante si elle se situe à l'intérieur d'une même communauté nationale. Dans cette guerre du suicide la Bavière de Tilly bat la Saxe de Luther par 90 contre 300 (sur un million d'habitants).

Le principe d'explication proposé est celui de ce que les durkheimiens anglo-saxons appelleront le fonctionalisme. Il est cherché, non dans le contenu des normes propres à telle confession religieuse, mais dans la fonction sociale qu'elles se trouvent y jouer, le degré de cohésion qu'elles apportent dans les représentations collectives imposées à ses membres. Si l'Eglise catholique protège l'homme contre le désir de se détruire, « ce n'est pas parce qu'elle lui prêche, avec des arguments *sui generis*, le respect de sa personne ; c'est parce qu'elle est une société »[2], et une société fortement intégrée. En effet le protestant ne croit pas moins en Dieu et en l'immortalité de l'âme que le catholique. Tandis que « la religion qui a le moindre penchant » — disons : statistique — « pour le suicide, à savoir le judaïsme, est précisément la seule

qui ne le proscrive pas formellement, et c'est aussi celle où l'idée d'immortalité joue le moindre rôle »[3].

Il est vrai que cette dernière remarque n'était plus vraie au moment même où Durkheim publiait son livre, en 1897, et il en prenait conscience une dizaine d'années plus tard : « il semble bien... que le coefficient de préservation dont jouissaient les juifs tend de plus en plus à diminuer »[4]. Le taux de suicide est de 105 pour un million de Juifs bavarois entre 1844 et 1856, il est de 212, 4 entre 1890 et 1899 : un peu plus que les protestants (210, 2). Mais ce démenti dans les faits confirme l'hypothèse : « à mesure que la population juive est assimilée davantage à la population ambiante, elle perd ses vertus traditionnelles sans peut-être les remplacer par d'autres » — On songe ici aux analyses topologiques développées par Lewin pour rendre compte du sentiment de « haine envers soi-même » (*self-hatred*) qui se fait envahissant parmi les membres d'un groupe discriminé, au moment où précisément les barrières sociales s'affaiblissent autour de lui. La pression du préjugé des « autres » qui, auparavant, s'exerçait sur le groupe comme tel, et contribuait par là même à fortifier sa cohésion intérieure, va désormais peser de tout son poids sur l'individu isolé[5]. « Ainsi il devenait possible que cette pression extérieure, même si elle s'exerçait moins fortement sur le groupe tout entier, s'accrût relativement sur le Juif individuel ». Nulle part l'accroissement du taux de suicide n'est lié de façon plus évidente à l'anomie sociale.



La reprise critique du problème par Halbwachs trente trois ans plus tard, porte sur l'interprétation que Durkheim va donner de cette relation, et sur cette sorte d'idéalisme sociologique qui va accentuer la fonction des représentations collectives aux dépens des facteurs matériels qui définissent le genre de vie ; qui va privilégier le système de valeurs au détriment du système des besoins. Les statistiques du suicide sont pour Durkheim la preuve tangible

de cette transcendance[6] des normes sociales par rapport aux consciences individuelles. Au principe d'explication que Tarde recherchait dans l'imitation — « une chose sociale quelconque... se transmet et passe d'un individu parent, maître, ami, voisin, camarade, à un autre individu » — il oppose l'aspect quantitatif du phénomène : il ne s'agit pas seulement d'une manière de faire, susceptible de transmission interindividuelle, mais du *nombre de cas* où cette manière de faire est employée. Or en lui-même ce nombre ne peut-être l'objet d'aucune transmission directe. « Faudra-t-il donc imaginer que chaque suicidé a eu pour initiateur et pour maître, en quelque sorte, l'une des victimes de l'année précédente et qu'il en est comme l'héritier moral ? »[7] Le monde de Tarde se révèle ironiquement un monde magique : seul le recours à une dimension proprement sociale introduit une rationalité. Parler ici de tendances collectives n'est pas parler par métaphore. « Il faut donc prendre les termes à la rigueur. Les tendances collectives ont une existence qui leur est propre ; ce sont des forces aussi réelles que les forces cosmiques, bien qu'elles soient d'une autre nature »[8]. Quelle est donc leur nature ? « Comme ces forces ne peuvent être que morales, et que, en dehors de l'homme individuel il n'y a pas dans le monde d'autre être moral que la société, il faut bien qu'elles soient sociales »[9]. La *circuitio inepta* est éclatante : décelant au fond de l'éprouvette statistique ce résidu de l'analyse qu'est le « fait social », elle en affirme le caractère « moral » pour en déduire à nouveau le caractère social. L'affirmation circulaire s'est substituée à l'induction.

Halbwachs a fait remarquer que l'explication durkheimienne était toute négative : car les tendances collectives ne sont présentes que pour écarter du suicide, et « marquer aux passions le point au-delà duquel elles ne doivent pas aller »[10]. « Durkheim, en effet, s'est représenté parfois que, dès que ces grands intérêts collectifs s'imposent moins à notre attention, tout se passe comme si de puissantes

personnalités surnaturelles, jusque là penchées sur les hommes et qui, d'en haut, répandaient sur eux leurs bienfaits, brusquement se détournaient et les abandonnaient à eux-mêmes »[11]. Le déterminisme sociologique ne pêche que par omission. Pourtant l'existence quotidienne est prégnante d'influences collectives, qui la traversent de part en part au niveau du geste professionnel ou de l'échelle des besoins. Il est vrai que Durkheim avait au passage évoqué le genre de vie et les supports matériels de la vie sociale. Mais c'était pour se borner à dire du premier qu'il ne tenait pas sa réalité des individus qui le pratiquent, puisqu'il demeure, alors qu'ils changent[12] ; des seconds, qu'effectivement la vie sociale « se matérialise parfois »[13]. Un platonisme sociologique se dévoile chez Durkheim au détour d'une formule[14].

Avec Halbwachs l'investigation s'oriente vers la recherche de corrélations entre le taux du suicide et les types de civilisations ou les genres de vie. Dès lors le rapport des taux chez les catholiques et les protestants doit être réinterprété en fonction des milieux sociaux où ils s'inscrivent. Se souvenant de Max Weber, Halbwachs s'efforce de vérifier les affinités entre les groupes à dominante protestante et les milieux urbains, entre les groupes catholiques et le contexte agraire, dans le laboratoire privilégié des pays de langue allemande. Ainsi en Bavière les provinces les plus rurales, au revers des monts de Bohême sont aussi les plus catholiques (92 % en Haut Palatinat, 99 % en Basse Bavière) : le taux est égal à la moitié de la moyenne pour les catholiques (soit environ 45). La seule province bavaroise où les catholiques soient en minorité, la Moyenne Franconie (aux trois quarts protestante), est la seule à être industrielle — 56 % des habitants, à Nuremberg, exercent des professions industrielles, et 15 % des professions commerciales. Or le taux de suicide qui est de 130 pour les protestants, s'y élève à 100 parmi les catholiques. Dans le Wurtemberg, plus industriel dans l'ensemble que la Bavière, les cercles industrialisés du Neckar et de la Forêt

Noire voient les taux respectifs du suicide atteindre des niveaux très voisins, et même s'égaliser dans le Neckar. « Si les catholiques s'y suicident autant que les protestants... (c'est qu') ils vivent dans des milieux industrialisés et urbanisés »[15]. Ajoutons que l'hypothèse du Père Kroze — « l'auteur qui depuis Durkheim a publié la meilleure étude sur le suicide »[16] — selon laquelle les taux s'égalisent lorsque les catholiques sont dispersés dans une masse protestante, est écartée ici par Halbwachs de façon quelque peu expéditive (« ce n'est pas simplement parce que... »). Dans le Jagst, précisait Krose, où ils sont groupés dans d'anciennes régions catholiques, ils s'y suicident moins que dans le district du Danube, en majorité catholique. Mais la réponse d'Halbwachs reste valable : les catholiques du Jagst sont d'ailleurs exclusivement paysans. L'explication par l'infrastructure permet seule d'entrer dans les détails.

Les approximations patientes d'Halbwachs reçoivent pourtant un démenti paradoxal des récentes données rassemblées par l'I.N.E.D. En effet l'ensemble des départements peu agricoles (moins la Seine) a eu, en 1950-53, un taux de suicide de 130, un peu inférieur, à celui des départements très agricoles : 151[17]. Plus curieusement encore, Paris dont le taux était en 1910-1912, plus élevé que celui de la France entière (275 contre 224), est maintenant plus bas : 134 contre 155[18]. Bien plus, à l'intérieur de la catégorie des départements ruraux, les écarts sont considérables. L'Aveyron, où le nombre de cultivateurs pour 100 hommes actifs est de 61, présente un taux de suicidité des plus faibles : 56. Tandis que dans la Creuse, où ce nombre est de 66, nous trouvons l'un des taux les plus forts : 246[19]. La contradiction est si forte qu'elle semble déjouer toute recherche d'un fil conducteur.

★

Notons que le phénomène décelé dans la Creuse est récent. Dans les deux cartes de la « suicidité » présentées par Halbwachs, la Creuse appartenait à la catégorie des

départements à taux très faible : moins de 80 en 1872-76, moins de 125 en 1911-13. Son taux actuel est donc consécutif à un accroissement. Pourtant aucune industrialisation parallèle ne peut être aperçue. En revanche il suffit de jeter les yeux sur la carte religieuse de la France rurale établie par le chanoine Boulard pour voir Durkheim l'emporter ici sur Halbwachs. Avec l'Aube et l'Yonne, et partiellement la Haute-Vienne et la Corrèze, la Creuse relève des Zones C de Boulard (pays de mission). Or la corrélation s'avère très fidèle, puisque l'Aube est l'un des cinq départements aux taux de suicide le plus fort (plus de 250), tandis que l'Yonne entre dans la catégorie suivante, avec la Creuse elle-même (entre 210 et 250). Nous ne retrouvons nullement ici la disjonction surprenante qui s'introduit entre le plan religieux et le plan politique pour ces deux groupes de départements : on sait que la Creuse, la Corrèze et la Haute-Vienne, pays de Zone C, votent à gauche tandis que l'Aube et l'Yonne, également « Zones C », votent à droite. Le lien entre le taux de suicide et l'attitude à l'égard du problème religieux[20] est plus étroit qu'entre celle-ci et les attitudes politiques.

Cette constatation peut nous ramener vers les thèmes durkheimiens. Puisqu'il s'agit d'une augmentation des suicides — dans la Creuse d'ailleurs, mais non dans l'Aube — c'est seulement du côté des suicides égoïstes et anomiques qu'il faut s'orienter. Dans le premier cas l'analyse de Durkheim met l'accent sur le repliement d'une pensée qui n'a plus d'objet ; dans le second sur la surexcitation d'une sensibilité qui se dérègle. Mais l'aspect essentiel c'est que « les suicidés de l'un et de l'autre type souffrent de ce qu'on a appelé le mal de l'infini »[21]. Ainsi s'explique l'immunité relative des pays pauvres, Espagne, Irlande, Italie — qui s'observe encore aujourd'hui[22]. « Si la pauvreté protège contre le suicide, c'est que par elle-même elle est un frein... Moins on possède, et moins on est porté à étendre sans limites le cercle de ses besoins »[23]. Et Durkheim croit pouvoir ajouter : « Les classes inférieures ont

du moins leur horizon limité par celles qui leur sont superposées et, par cela même, leurs désirs sont plus définis »[24].

Il importe de discerner ici, à travers des conclusions hâtives, une perspective riche de sens. Il est inexact de conclure que la pauvreté est par elle-même, à l'échelle nationale ou sociale, un facteur d'immunité. Car le taux de l'Autriche est élevé, celui du Japon est le double du taux des Etats-Unis. A Paris il était de 118 en 1948-53 pour les cinq arrondissements où le revenu par tête était le plus élevé en 1949 ; il était de 132 pour l'ensemble des cinq arrondissements les plus pauvres ; de 136, il est vrai, pour les dix arrondissements intermédiaires. Peut-on dire que l'industrialisation du Japon, ou le caractère industriel du XVIII^e^ et du XIX^e^ arrondissement de Paris rendent compte de cette nouvelle contradiction ? Car, comme le soulignait aussi Durkheim, ce déchainement des désirs que rend possible l'anomie, « a été encore aggravé par le développement même de l'industrie et l'extension presque indéfinie du marché »[25]. Mais nous nous heurterons de nouveau à la contradiction précédente. Si la Creuse peut devenir la patrie de l'uranium français, elle a échappé jusqu'à présent, autant que l'Yonne, à toute implantation industrielle massive. Le cas de l'Aube serait même plutôt celui d'une « désindustrialisation », entre 1880 et 1930, corrélative de la concentration.

Il nous faut donc mettre provisoirement en sursis le problème des relations entre industrialisation et suicide. Mais retenons dès maintenant un critère, dessiné incidemment par Durkheim pour préciser le lien qu'il croyait établir entre l'immunité au suicide et la pauvreté, et qui en vérité le rectifie : celui de l'ampleur ou de la limitation de l'horizon collectif. Sans aucun doute, la pauvreté ne présente pas la même figure sociale pour les paysans de Federico Garcia Lorca ou ceux de la Lozère, et pour les ouvriers de Barbès, Clignancourt ou Belleville. Chez les premiers la « passion de l'infini » évoquée par Durkheim —

et qui pour lui « ne peut se produire qu'au sein de consciences déréglées » ayant érigé « en règle le dérèglement dont elles souffrent »[26] — ne s'est pas engagée sur le plan économique. L'univers social tout entier est affecté d'une courbure qui referme les gestes quotidiens sur la répétition des gestes exemplaires : cette circularité garantit la limitation des désirs dans laquelle Durkheim voyait la présence d'une « conscience supérieure » aux consciences individuelles, dont celles-ci sentent la supériorité. Nulle part cette immunité des civilisations traditionnelles à l'égard du suicide n'est plus efficace qu'en Egypte[27], au moins pour le premier quart du XX<sup>e</sup> siècle : le taux y est de 5 pour un million d'habitants en 1917 (232 en France). Sur 164 portant la mention de la profession, on compte seulement 3 agriculteurs, pour 99 industriels et 22 commerçants. En 1871 on ne comptait que 6 suicides, dont 4 d'étrangers, dans le pays tout entier. C'est vers le même temps, note René Maunier, que les morts volontaires commencèrent de croître en Algérie et en Turquie, tandis que le mouvement fut plus tardif en Egypte.

Mais ici encore les faits statistiques ne se moulent pas exactement dans les cadres de l'hypothèse : le taux du suicide est plus élevé dans le Morbihan, département traditionaliste s'il en fût, que dans l'Aude et l'Ariège, où la « radicalisation » des campagnes est accentuée. Plus que dans le taux du suicide, c'est dans un autre indice que l'on peut voir l'expression assez fidèle d'une sorte de « coefficient de traditionalisme » : le rapport des taux de suicidité masculin et féminin. Il est saisissant de voir côte à côte la carte de ce taux publiée par Jean Daric[28], et la carte des votes pour la « coalition gouvernementale » des élections du 2 janvier 1956 (R.G.R., M.R.P., Indépendants, A.R.S.), présentée par Brindillac et Prost[29]. Sans doute la coïncidence n'est-elle pas stricte : ainsi l'Aube offre un rapport des taux très faible (donc une proportion élevée de suicides féminins), et pourtant elle se rattache électoralement au bloc « progouvernemental » de la France de

l'Est. Dans l'ensemble les deux cartes admettent la même structure : blocs de l'Est et de l'Ouest (moins les Charentes), bande côtière du Nord, Sud-Est du massif Central, angle occidental du Sud-Ouest, Savoie. N'en concluons pas que, pour ne pas voir s'accroître les suicides féminins, il fallait voter pour la coalition d'Edgar Faure... Il reste que ces deux indices sont l'expression d'une même réalité sociale totale[30].

Durkheim a bien vu que cet univers circulaire va éclater avec le brusque accroissement des revenus — nous dirions : en période d'expansion, de hausse des prix, des profits et des salaires, en Phases A de Simiand[30Bis]. Comme les conditions de vie sont changées, nous dit-il, « l'échelle d'après laquelle se réglaient les besoins ne peut plus rester la même »[31]. Notion qui ébauche celle de « plan de répartitions des dépenses » chez Halbwachs[32] ; celle de plan économique de l'estimation des besoins, liée à « l'horizon de l'imagination et du vouloir », chez Rosenstein-Rodan[33]. Au début d'une Phase A, les prix qui ont monté avant les salaires font pression sur les besoins traditionnels (les « *concrete wants* » de Rosenstein-Rodan) ; dès lors, quand l'accroissement des salaires se fait sentir, le surplus disponible est de préférence orienté vers des besoins nouveaux, introduits par la civilisation technicienne (vêtements, véhicules, radios, cinéma, sports, cotisations et primes d'assurances, etc.). Ainsi, note Halbwachs, le centre de gravité du budget se déplace. Mais en même temps l'attitude sociale de l'homme se tourne vers l'avenir, et non vers les modèles de l'existence ancestrale. Qu'à la suite de chaque phase de développement les besoins nouveaux s'incorporent à la masse des besoins tenus pour légitimes, et le plan de répartition des dépenses s'allonge toujours plus vers l'avenir, la « période économique finie » dont parle Rosenstein-Rodan se réfère à un horizon qui s'est éloigné.

Durkheim a vigoureusement accentué cette dépendance nouvelle à l'égard de l'avenir que renforce « l'hyper civilisation », engendrant par là même l'anomie. Mais dans

son souci d'opposer l'ordre au changement déréglé, il a cru pouvoir prouver que « les crises de prospérité » donnaient les mêmes résultats que les dépressions économiques, c'est à dire un accroissement des suicides. Mais l'exemple invoqué par Durkheim atteste une singulière méconnaissance de l'histoire économique : malgré l'essor du commerce et de l'industrie après la victoire de 1871, « jamais, écrit-il, le développement du suicide n'a été aussi rapide. De 1875 à 1886, il augmente de 90 %, passant de 3.278 cas à 6.212 »[34]. Halbwachs apportera ici une correction importante. En tenant compte de la réforme introduite dans les méthodes de relevé et surtout de l'accroissement de la population, il obtient un accroissement de 47 % seulement. Mais surtout Durkheim oublie que 1875-1886 définit une période de Grande dépression, que Schumpeter comparera à celle de 1929-1939. Comme la plupart des hommes du XIX$^{e}$, à l'exception de Juglar et de Marx et Engels[35], Durkheim n'aperçoit pas le cycle économique sous la crise financière qui n'en est que le « turning point ». D'autre part, là où nous sommes indiscutablement en période de prospérité, de 1869 à 1873, le taux de suicide, précise Halbwachs[36] baisse fortement en Prusse et reste à un taux très bas. Pour lui, comme pour Simiand deux ans plus tard[37], aux périodes d'expansion correspond un taux moins élevé de suicide, aux périodes de dépression un taux plus élevé. Le taux du suicide varie en fonction inverse du niveau des prix.

★

Presqu'inexistant à l'intérieur des sociétés circulaires de la tradition, il s'amplifie et oscille avec l'horizon économique des groupes sociaux. Quand celui-ci est contracté par la dépression économique, la tentation du suicide s'accroit dans les sociétés où l'homme, comme l'écrivait Durkheim, a appris à tout attendre de l'avenir, « a vécu les yeux fixés sur le futur [et] n'a rien dans son passé qui le réconforte contre les amertumes du présent » — à partir

du moment où « il est arrêté dans sa marche, où il n'a plus rien ni derrière lui ni devant lui sur quoi il puisse reposer son regard ». « Quand on n'a pas d'autre but que de dépasser sans cesse le point où l'on est parvenu, combien il est douloureux d'être rejeté en arrière[38]. » Durkheim en concluait trop vite que le suicide était fonction de l'hypercivilisation : il ne prévoyait pas que son taux puisse devenir moindre à Paris que dans la Creuse. Une fois entraîné dans la croissance de la civilisation industrielle, l'homme moderne n'est sauvé que par cette croissance même. Entre la circularité des campagnes traditionnelles et la croissance de la civilisation technicienne que rehaussaient les périodes d'expansion, les zones intermédiaires sont des zones déprimées où l'anomie s'étale dans un contexte rural aussi bien qu'urbain, sous une idéologie de gauche ou de droite. Entre la Lozère et Paris : la Creuse[38Bis], ou l'Aube.

Mais l'espace humain n'établit pas des frontières tranchées entre zones « circulaires », zones anomiques et zones de croissance ; à plus forte raison l'évolution historique ne traverse pas là trois états successifs. Si, par exemple, les élections sociales donnent à la C. F. T. C. de forts pourcentages dans les régions les plus traditionnelles — Zones A de Boulard, celles aussi où les femmes se suicident le moins — il serait inexact d'y voir l'indice d'une arriération économique. La C.F.T.C. est plus forte en Loire-Inférieure (41 %) que dans les Côtes-du-Nord (partiellement déchristianisées), et le taux du suicide y est plus faible. Mais le nombre des salariés y est également plus fort, et la population s'y accroît. alors qu'elle diminue en Côtes-du-Nord (de plus de 2 %). L'expansion industrielle en a fait avec la Moselle[39] un pôle d'attraction et de croissance. C'est là et non en Lozère ou en Haute-Loire, que la C. F. T. C. connait de 1950 à 1955 ses progrès les plus sensibles (plus de 115 %) — par son aile marchante, « minoritaire ». Région traditionaliste, la Loire-Inférieure est pourtant, du point de vue des infrastructures, plus progressive que celles

de la Haute-Vienne, de la Creuse, de l'Ariège. Le passage du monde rural à l'industrialisation, du statique au dynamique n'entraîne donc pas nécessairement l'anomie comme son ombre — Les circuits fermés de l'économie et de l'éthique agraires peuvent s'ouvrir sur un avenir, vers lequel convergent les lignes de fuite. Un catholicisme délibérément rural, paganisé au sens le plus étymologique, peut se changer, à la chaleur de l'industrialisation, en catholicité croissante. Des campagnes de Bar-sur-Seine ou d'Arcis-sur-Aube à la Loire-Inférieure, le passage d'un type de civilisation traditionnel sinon traditionaliste a un type plus complexe, d'une éthique de la stagnation à une éthique de l'accroissement, correspondra, malgré Halbwachs et malgré Durkheim[40], à un abaissement du taux du suicide.

S'il semble difficile de déterminer des relations univoques entre le suicide et tel ou tel « facteur » — représentations collectives, milieu matériel — on ne peut donc renoncer à voir surgir du chaos statistique des reliefs chargés de sens. Le problème sociologique du suicide et de la recherche de ses « causes » ne nous conduit pas à faire un choix artificiel entre deux types d'explication, la pression contraignante de la conscience sociale et le déterminisme unilatéral des infrastructures. Mais il permet d'établir un lien entre sa probabilité et, d'autre part, la courbure ou la convergence de l'espace économique et éthique déployé par les groupes sociaux. Une analyse fonctionnelle permet de définir des zones de probabilité, où la dépression sociale pèsera sur la dépression individuelle, si même elle n'est pas à la racine de celle-ci.

Entre elle et une psychologie du suicide, on est tenté d'apercevoir la même dialectique, le même principe de complémentarité qu'entre l'analyse ondulatoire et l'analyse corpusculaire de la matière et de la lumière, en mécanique ondulatoire ; ou entre l'histoire structurale et l'histoire événementielle. Durkheim lui-même avait aperçu ce double aspect : d'une part, la somme des cas particuliers, son

unité collective ; de l'autre une série d'événements indépendants[41]. Si elle nous découvre que notre liberté est portée par l'épaisseur historique et sociale, il va de soi qu'elle ne fournit même pas l'espoir de réduire l'alternative entre deux profondeurs. Entre le geste de Pierre Brossolette et celui de Paul-Louis Landsberg ; entre la mort de Nerval et « Je meurs de ne pas mourir ».

J.-P. Faye.

---

NOTES

1. Ce néologisme, l'anomie, déjà employé par Durkheim dans sa thèse sur *La division du travail social*, exprime énergiquement la ruptures des normes collectives (*nomos*) dans lesquelles il voit la cause profonde du suicide. La sociologie industrielle américaine des années 1930 redécouvrira cette notion pour rendre compte de l'absentéisme, du freinage en période de dépression.

1[bis]. *Cf. Le Suicide*, p. 325.

2. Durkheim, *Le Suicide*, p. 173.

3. *Id.* p. 172. Vers 1850, les Juifs se tuent moins que les catholiques sauf en Bavière.

4. *Année Sociologique*, XI, 1906-1909, p. 513.

5. Kurt Lewin, *Psychosociological problems of minority groups*, 1935, in « *Resolving Social Conflicts* », p. 153, *cf.* aussi « *Self-hatred among Jews* » id. p. 186.

6. *Cf. Le Suicide*, p. 346.
7. *Id.* p. 348.
8. p. 348.
9. p. 349.
10. p. 275.
11. *Les causes du suicide*, p. 509-10.
12. *Le Suicide*, p. 346.
13. *Id.* p. 354.
14. En outre, les représentations collectives apportent la limite, le πεϱας au sens du Philèbe, à l'απειϱον de la conscience individuelle.
15. *Op. cit.* p. 278.
16. *Id. Introduction*, p. 8.
17. Jean Daric, *L'évolution de la mortalité par le suicide en France et à l'étranger*, Population, oct. déc. 1956 p. 683.
18. *Id.* p. 685.
19. *Id.* p. 682.
20. Les deux données pourtant ne varient pas toujours dans le même sens : ainsi les 4 départements qui partagent avec l'Aube les taux les plus forts, Seine-et-Marne, Eure-et-Loir, Sarthe, Saône-et-Loire ne sont, à l'exception du premier, qu'à peine « mordus » par la Zone C et relèvent dans l'ensemble de la Zone B (pays indifférents à tradition catholique).
21. *Le Suicide*, p. 324.
22. Taux inférieur à 100.
23. *Op. cit.* p. 282.
24. *Id.* p. 287.
25. *Id.* p. 284.
26. *Id.* p. 287.
27. V. René Maunier, *Mélanges de Sociologie Nord-Africaine*, ch. X.
28. *Op. cit.* p. 685.
29. *Esprit*, Mars 1956, p. 458.
30. La carte du rapport des taux masculins et féminins rend discutable l'affirmation de Durkheim selon laquelle, là où le divorce s'introduit les hommes se suicident davantage, mais les femmes mariées sensiblement moins, (*cf. Le Suicide*, p. 292 et ss). Il s'avère qu'en France les suicides féminins sont moins nombreux (proportionnellement aux suicides masculins), là où le divorce est moins accepté.

30Bis. On appelle « Phase A de Simiand » une période de hausse

des prix, des profits et des salaires s'étalant sur une durée de vingt à trente ans, suivie d'une baisse des prix de même durée et d'un état stationnaire des salaires, phase B.

31. *Le Suicide*, p. 280.

32. *L'Evolution des besoins dans les classes ouvrières*, 1933, p. 147.

33. *The role of time in Economic Theory*, in *Economica*, Feb. 1934.

34. *Le suicide*, p. 268.

35. Encore confondront-ils les cycles décennaux et les mouvements de longue durée : ainsi Engels, en 1886 précisément, pense assister à une sorte de tétanisation du cycle décennal dans une crise chronique. (*cf.* Préface de l'édition anglaise du Capital). Il s'agissait seulement de la « superposition » au cycle décennal d'une dépression de longue durée.

36. *Les causes du suicide*, p. 366.

37. *Cf. Le salaire*, T. II, p. 32.

38. *Op. cit.*, p. 285-286.

38[Bis]. Cette dislocation des normes de la vie rurale peut s'expliquer par les migrations temporaires des maçons creusois vers Paris (*cf.* G. Le Bras, *Etudes de sociologie religieuse*).

39. 46 % des voix « sociales » à la C. F. T. C.

40. « Toute morale de progrès et de perfectionnement est donc inséparable d'un certain degré d'anomie ». (*op. cit.* p. 417.

41. *Op. cit.* p. 364.

# SUICIDE ET EUTHANASIE AU REGARD DU DROIT PÉNAL

C'est un lieu commun développé par les criminalistes modernes que la constatation des différences qui séparent le droit pénal de la morale. Le droit pénal cherche prosaïquement le maintien de l'ordre extérieur et l'organisation pacifique des rapports entre les hommes. Il incrimine bien souvent des actes indifférents à la morale, à raison du trouble qu'ils apportent dans la vie sociale ou sont susceptibles d'y apporter (contraventions au code de la route, infraction à arrêté d'interdiction de séjour ou d'expulsion, délits de vagabondage ou de mendicité, etc...) ; par contre il laisse de côté de nombreux agissements dont le caractère immoral ne fait pas de doute, et parmi ceux-ci le suicide est traditionnellement cité au premier rang.

Nous ne discuterons pas ici, où nous nous bornerons à exposer le droit positif, le bien fondé de cette conception. Il faut simplement remarquer qu'à une époque qui n'est pas encore très lointaine les prescriptions de la morale et notamment de la morale religieuse, paraissaient aux pouvoirs publics revêtir une importance sociale telle que la violation ouverte de ces prescriptions mettait l'ordre public en péril. A cette époque le suicide était incriminé, et il était sévèrement puni. D'autre part ce qu'il y a de mystérieux, de merveilleux et de fragile dans la vie humaine a de tout temps profondément impressionné les hommes ; dans toutes les religions et toutes les législations,

l'attentat contre ce bien sacré qu'est la vie a été considéré comme une atteinte irréparable au droit naturel (les sociologues ont relevé l'aura magique qui entoure ces agissements et leur répression), et à cet égard le suicide éveille une émotion voisine de celle que soulève le meurtre.

Notre droit criminel de l'ancien régime montrait, au XVIIe siècle, une extrême rigueur. D'après l'ordonnance de 1670 sur la procédure criminelle (titre XXII), la poursuite était dirigée contre le coupable lui-même (s'il avait survécu), ou contre un représentant désigné ; en ce dernier cas, dans un but d'intimidation et d'exemplarité, le cadavre pouvait être l'objet de traitements odieux, de toute façon la mémoire était flétrie et la confiscation des biens était la règle. Le droit plus ancien, impressionné par le droit romain qui resta en vigueur très longtemps dans les provinces du midi, s'était d'abord contenté de cette confiscation ; la répression sur le corps ne semble s'être introduite qu'au moyen âge, et avait manifesté un certain fléchissement au XVIe siècle.

Les législations anciennes étaient généralement dans le même sens. On prétend cependant que les lois de Manou considéraient le suicide d'un œil favorable ; mais il semble que les lois grecques et les lois romaines primitives l'incriminaient. Le droit romain classique abandonna cette solution, qui n'était plus en harmonie avec les mœurs de l'époque, mais on y revint quelque peu sous l'empire pour éviter que le suicide du coupable avant son jugement ne prive l'Etat d'une fructueuse confiscation ; celle-ci devint alors la peine habituelle attachée au suicide jusqu'à ce que, dans les Etats successeurs de l'Empire Romain, la morale religieuse chrétienne amenât les pouvoirs publics à édicter une répression plus grave (notamment après les épidémies de suicide du début du moyen âge).

Alors que la révolution française fit disparaître de nos lois pénales toute incrimination du suicide, celle-ci se maintint plus longtemps dans les droits étrangers : l'ancien code de 1866 de la Russie impériale l'avait conservée ;

l'Autriche qui l'avait maintenue dans son code de 1803 ne l'abandonna qu'en 1853 ; le code italien de 1889 ne reproduisit pas les dispositions du code sarde de 1839 ; la Suède n'y renonça que par son code de 1854 ; l'Angleterre maintenait bien la possibilité de poursuites mais atténuait graduellement (1873-1882) la répression encourue, et les poursuites devenaient, en fait, de plus en plus exceptionnelles.

Il semblait néanmoins que l'intervention du droit pénal en ce domaine fût en voie de disparition, que nos lois de 1791 eussent donné l'exemple et que l'évolution historique confirmât leur initiative. C'est ce que l'on pensait couramment au début du xx[e] siècle. Mais des doutes assez sérieux ne devaient pas tarder à surgir ; déjà l'étude sociologique du suicide démontrait le danger social qu'il représentait, et Durkheim se montrait favorable à la menace de certaines sanctions ; le code pénal italien de 1930 réprimait la complicité de suicide et l'instigation au suicide (art. 580), et des dispositions analogues prirent place dans le code pénal danois de 1930 (art. 240) et dans le code pénal polonais de 1932 (art. 228 et ss). Bien mieux le projet de réforme du code pénal français déposé en 1934, entrait à son tour dans cette voie (art. 369).

Ainsi à la veille de la guerre de 1939 le problème de la place du suicide dans les lois pénales se posait dans des termes nouveaux. L'abominable mépris de la dignité humaine dont témoignèrent certains agissements systématiques dans les états totalitaires, et qui a soulevé partout une profonde indignation, ne pouvait que renforcer le désir d'imposer désormais de façon plus efficace le respect de la vie. Ce courant a exercé d'autre part une influence analogue dans un domaine voisin, celui de l'euthanasie.

L'euthanasie se rattache en effet de façon étroite au régime juridique du suicide. Si le suicide n'est pas punissable, les règles techniques de notre sys-

tème répressif conduisent, on va le voir, à décider que la complicité de suicide ne doit pas l'être non plus. Or, si l'on ne punit pas celui qui a fourni l'arme ou le poison, ou qui a prêté son aide matérielle, pourquoi punirait-on celui qui, sur demande, a fait fonctionner l'arme que le candidat au suicide n'était plus en état de manier ? Pourquoi, lorsque deux désespérés ont décidé un suicide commun dont l'un d'eux réchappe, punir ce dernier si c'est lui qui a ouvert le robinet du gaz et non si c'est le défunt ; le hasard seul n'a-t-il pas fait de lui un meurtrier au lieu d'un suicidé ? Celui qui a exaucé les vœux d'un être humain qui appelait la mort, généralement à raison de graves souffrances physiques ou morales, n'a-t-il pas fait que participer à la réalisation d'un suicide ? Aussi bien même lorsque le malade est dans un état tel qu'il ne peut échapper à la mort n'est-il pas charitable d'abréger quelque peu ses souffrances, même si son état ne lui permet pas de le solliciter expressément ? Encore un pas et l'on trouvera naturel de supprimer ceux qui, sans être en danger immédiat, ne peuvent avoir qu'une existence lamentable, ou même tout simplement ceux qui ne représentent pour la société qu'une charge totalement inutile. Le régime national socialiste allemand n'a pas hésité à aller jusque là. Cela montre bien à quel point cette voie est dangereuse. Mais où convient-il alors de s'arrêter ? Celui qui tue par pitié est-il un vulgaire meurtrier ?

Nous rechercherons quel est sur ce point la position du droit positif contemporain (III). Mais le régime juridique de l'euthanasie dépend dans une large mesure de celui qui est adopté en matière de suicide. Aussi exposerons-nous tout d'abord celui-ci en examinant successivement : les arguments juridiques invoqués à l'appui de l'impunité du suicide (I), puis l'organisation de la répression en ce domaine (II).

### I. EXAMEN CRITIQUE DE LA THÈSE DE L'IMPUNITÉ DU SUICIDE.

Il ne s'agit pas d'exposer ici des considérations philosophiques, mais de se placer uniquement sur le terrain du droit pénal moderne, de ses principes fondamentaux et de sa technique.

A) La première raison invoquée pour justifier l'indifférence du droit pénal à l'égard du suicide, c'est l'absence de tout préjudice social que cet acte causerait.

Il est clair que cet argument est de peu de portée. D'abord à la différence de l'ivresse clandestine ou de certains actes sexuels immoraux abrités dans le secret du foyer, le suicide est un acte public en ce sens au moins qu'il entraine un retentissement dans l'opinion au moment où il est découvert. Le trouble social qui en résulte est incontestable. D'autre part il est difficile de nier que cet acte soit antisocial ; il révèle à tout le moins une inadaptation, l'individu ayant été incapable de faire face à la situation qui se présentait; pour certains c'est la solution d'un conflit personnel qui eut pu se dénouer aussi bien par un homicide ; certains suicides se trouvent d'ailleurs en liaison avec une activité délictueuse, et dans l'antiquité le suicide était parfois une forme de la vengeance ; aujourd'hui encore certains sociologues (Stengel) estiment qu'il y a quelque chose d'agressif dans le suicide.

Il est possible que la réaction sociale utile en cette matière doive être préventive plutôt que répressive, mais il est difficile que les lois pénales s'en désintéressent. Le fait que le « Compte Général de la Justice Criminelle en France » contienne toujours la statistique des suicides à côté de celle des infractions est symptomatique.

Ce trouble social que le suicide a causé, ce préjudice qui résulte pour la collectivité du fait qu'un de ses membres a disparu, et que d'autres se trouvent peut-être de ce fait à sa charge, ne sont pas négligeables. Or il est possible que le suicidé ne soit pas le seul ni le principal responsable

en cette affaire ; certaines personnes ont pu contribuer à lui faire prendre cette fatale décision, ont pu l'encourager peut-être, lui en faciliter la réalisation parfois. Il paraît difficile d'admettre que, contre ceux-ci au moins, les pouvoirs publics restent inactifs. Nous verrons que tel est bien le sentiment de nombreux législateurs.

Il est donc faux de dire que le suicidé ne cause de préjudice qu'à lui-même et que la société n'a pas à intervenir. Cette obligation est d'autant plus inexacte que la « contagion » du suicide paraît bien un fait scientifiquement établi.

B) Aussi ceux qui préconisent l'impunité en cette matière font-ils appel à un autre argument. Le préjudice social et le péril social paraissant incontestables et suffisamment graves pour justifier une incrimination, ils font valoir qu'un fait justificatif tiré d'un droit fondamental de l'individu met obstacle à toute poursuite (comme il en est de la légitime défense par exemple). Ce droit fondamental serait que l'individu doit être maître de sa vie et libre de quitter ce monde à son heure, et l'on fait remarquer que, pour défendre cette vie, la légitime défense lui permet d'aller impunément jusqu'au meurtre (art. 328 c. p.). Parmi les juristes, cette opinion a été soutenue par Enrico Ferri au début de ce siècle, et Beccaria (autre grand nom du droit pénal) l'avait déjà émise au XVIII[e] siècle.

Mais il y a là une confusion certaine entre le « droit à la vie » qui est incontestable et le « droit sur sa propre vie » qui est précisément en question. La plupart des religions dénient expressément un tel droit comme une atteinte aux prérogatives divines ; la plupart des sociétés estiment de même que l'homme qui se suicide n'exerce pas un droit, mais se soustrait au contraire à certains devoirs. Elles s'estiment fondées à exiger les services des individus dont elles organisent et garantissent l'existence, et à leur faire affronter les plus grands périls pour le salut commun.

Il n'est pas douteux qu'en droit positif français (et la

solution est la même à l'étranger), l'individu ne peut pas revendiquer un « droit au suicide ». S'il en était autrement, celui qui empêche le suicide d'autrui commettrait un acte contraire au droit, et le candidat au suicide serait fondé à agir en justice contre lui et à réclamer une indemnité pour le préjudice que sa survie va lui causer (par exemple l'exécution d'une condamnation pécuniaire maintenant devenue définitive, peut-être même une pension alimentaire jusqu'à son reclassement social). Or notre droit n'admettrait pas une telle solution ; bien au contraire, il paraît imposer, comme nous le verrons plus bas, de venir en aide à la personne qui se suicide ou a tenté de se suicider, afin de donner ou de provoquer les secours nécessaires.

C) Un autre argument fait appel non plus au prétendu fait justificatif, mais à une autre cause d'impunité qu'admet le droit pénal. Les « causes de non imputabilité » suppriment en effet la culpabilité du délinquant lorsqu'il n'a pu agir avec un minimum de conscience et de lucidité ; l'art. 64 c. p. cite comme cause de non imputabilité la démence et la contrainte. Or, dans un nombre considérable de cas le suicide est la conséquence d'un désordre mental grave. Certains praticiens vont jusqu'à dire que l'on peut poser dans chaque cas de suicide une présomption de démence jusqu'à preuve contraire. Cette influence des troubles mentaux était déjà reconnue au moyen âge, la constatation de son importance n'a fait que croître, elle explique l'indulgence grandissante dont font preuve les autorités religieuses, elle explique aussi que la quasi totalité des informations ouvertes en Angleterre (où l'incrimination subsiste) à la suite d'un suicide se terminent par un non-lieu.

On fait remarquer également que bien d'autres influences, plus ou moins élucidées, paraissent peser sur les suicides ; les sociologues ont relevé l'influence de l'âge, du lieu, des conditions atmosphériques, de la direction du vent, etc... ; qui sait si certains cerveaux humains, réceptifs

à certaines ondes, ne se trouvent pas déterminés à un fonctionnement aberrant.

Mais cette objection n'a qu'une portée limitée. Il ne saurait être question d'atténuer la responsabilité en dehors d'un déterminisme démontré ; même en pareil cas, d'ailleurs, le droit pénal moderne admet que la société est fondée à prendre certaines précautions contre l'individu dont le comportement crée un certain danger ; de tout temps on a admis que les fous devaient être mis hors d'état de nuire (avant même que l'on ne songe à les soigner sérieusement). L'irresponsabilité sur le plan pénal classique n'empêche pas l'intervention de mesures de sûreté. Quant à la contrainte, elle doit être démontrée au point de constituer une force majeure, et la jurisprudence française se montre extrêmement difficile pour reconnaître ce caractère à une contrainte morale. Ajoutons que la jurisprudence civile appelée à apprécier les conséquences juridiques d'un suicide (pour le jeu d'une assurance sur la vie par exemple) paraît se montrer exigeante sur la preuve de la démence.

De toute façon, seul l'auteur du suicide échapperait, le cas échéant, à une sanction de caractère rétributif. Il est de principe que les causes de non-imputabilité, si elles font disparaître la culpabilité de celui qui en est affecté, ne font pas disparaître l'infraction, et que les autres participants à celle-ci restent exposés à la répression. Les complices du dément peuvent être condamnés ; l'admission de l'objection ici examinée ne s'opposerait donc pas à la poursuite des complices du suicide. Si ceux-ci ont agi en pleine lucidité et en pleine connaissance de cause, par exemple par incitation ou par fourniture de moyens, on ne voit pas pourquoi ils ne répondraient pas du préjudice social qu'ils ont contribué à causer.

D) La dernière et la plus sérieuse objection à la répression du suicide est tirée d'une impossibilité théorique et pratique de mettre en œuvre une répression quelconque à l'encontre du suicidé. En effet notre droit pénal admet,

depuis la Révolution, que l'action publique s'éteint automatiquement au décès du délinquant ; aucune poursuite n'est donc possible contre l'individu qui a réussi son suicide. D'autre part aucune peine ne paraîtrait matériellement applicable ; celles qui toucheraient le cadavre sembleraient scandaleuses en l'état actuel de nos mœurs (on a cependant proposé l'exclusion de toute solennité funéraire, comme pour l'inhumation des condamnés à mort), celles qui amputeraient le patrimoine frapperaient des innocents, héritiers et créanciers (on a cependant proposé la caducité du testament à titre de peine, alors que la jurisprudence n'en prononce la nullité qu'au cas de troubles mentaux au moment de la rédaction). Il est d'ailleurs douteux que la réaction sociale qui suivra son décès soit de nature à faire hésiter le candidat au suicide ; la mesure ingénieuse qui mit fin à l'épidémie de suicide des jeunes milésiennes dans l'antiquité (exposition du cadavre nu) n'arrêterait sans doute que fort peu de désespérées d'aujourd'hui.

Mais il est évident que cette objection ne vaut, comme celle tirée d'une cause de non imputabilité, qu'en ce qui concerne le suicidé lui-même. Le décès d'un des auteurs de l'infraction met fin aux poursuites à son encontre, mais laisse ses co-auteurs et complices exposés à la répression, et ceux-ci sont d'autre part aptes à subir tous les effets de la peine, tant rétributifs que correctifs.

D'autre part l'objection ne concerne que l'hypothèse du suicide réussi ; elle perd entièrement sa force au cas de simple tentative dont l'auteur a survécu. Il est en effet de règle, en droit pénal, que l'auteur d'une tentative d'infraction doit répondre de son acte si son échec a été involontaire (ainsi en est-il, du moins en droit français, pour tous les crimes et pour la plupart des délits) ; notre code pénal l'expose même aux mêmes peines que si son infraction eut été consommée (d'autres législations fixent une peine moindre). Rien ne s'opposerait donc, techniquement, à ce que le suicide soit incriminé, ou tout au

moins (puisque le suicide réussi mettrait toujours fin à l'action publique contre le coupable) la tentative de suicide. Le véritable problème qui se pose concerne plutôt l'opportunité d'une telle incrimination en bonne politique criminelle, ainsi que nous allons le voir en examinant l'état actuel de la répression du suicide en droit positif comparé.

## II. LA RÉPRESSION EN MATIÈRE DE SUICIDE (DROIT PÉNAL POSITIF COMPARÉ).

Il résulte de l'exposé précédent que la répression du suicide en lui-même est pratiquement impossible à mettre en œuvre en cas d'infraction consommée, et que les peines inscrites dans les lois n'auraient qu'un effet psychologique limité. Au contraire le problème se pose essentiellement de savoir s'il y a lieu d'incriminer la tentative de suicide et la complicité de suicide, et quelles seraient les dispositions les plus efficaces pour sauvegarder alors l'intérêt social.

### A) *Répression de la tentative de suicide.*

Effectivement, le droit pénal britannique et la loi de l'Etat de New-York sont les seules législations qui considèrent le suicide comme une infraction. Encore n'est-il pas question d'exercer des poursuites si le suicide a réussi. Mais cela rend automatiquement punissable la tentative de suicide, passible de sanctions pécuniaires et d'emprisonnement de courte durée (1 à 6 mois en Angleterre, 2 ans dans l'Etat de New-York). La tentative est également punie par la législation canadienne (art. 270).

Il est curieux de constater que le mouvement récent vers une nouvelle intervention du droit pénal en matière de suicide ne s'est pas traduit par une incrimination de la tentative. Il y a à cela deux raisons.

La première c'est que l'expérience démontrait que la poursuite des auteurs de tentative de suicide là où elle est légalement possible se heurte à de graves difficultés. Il est

difficile de traîner un malheureux devant la justice pénale alors que la société se sent quelque responsabilité dans la situation qui l'a amené à tenter le geste fatal. Dans la plupart des cas les pouvoirs publics estiment qu'une poursuite est inopportune ; quand ils agissent néanmoins, la juridiction compétente fait preuve d'indulgence, acquitte sous un prétexte ou un autre, ou se contente d'une sanction de principe généralement pécuniaire. (En Angleterre, en 1938, 25 condamnations à l'emprisonnement sur 3.300 tentatives de suicide connues). Il semble d'autre part que l'effet d'intimidation soit à peu près nul, soit au point de vue de la prévention générale (puisque les suicidés ne sont pas moins nombreux dans les pays qui admettent cette incrimination), qu'au point de vue de la prévention spéciale (puisque les condamnés à la suite d'une première tentative n'hésitent généralement pas à recommencer). On peut même se demander si la perspective d'une poursuite en cas d'échec n'est pas de nature à inciter le désespéré à apporter plus de soin à la réalisation de son acte et à la pousser jusqu'au bout.

La seconde, liée d'ailleurs à ces dernières constatations, c'est que le recours à la peine classique traditionnelle n'est pas un bon moyen de lutte contre le suicide. C'est dans le domaine des mesures de sûreté, mesures sans coloration morale, imposées aux individus dans leur intérêt, et susceptibles de protéger la société en remédiant par des soins appropriés à l'état dangereux de l'intéressé, qu'il est préférable de recourir. A ces personnes qui traversent une crise grave, ce sont des soins physiques ou mentaux, une aide sociale, une assistance personnelle qu'il faut apporter. Déjà des législations anciennes (en Autriche au début du XIXe siècle, et également en Bolivie) avaient essayé d'organiser des mesures de cet ordre en cas de tentative de suicide.

C'est ce qui paraît résulter des constatations des sociologues (Durkheim, Halbwachs), aussi les criminalistes préconisent-ils une action préventive, sous forme de réformes

matérielles et morales qu'il appartient aux pouvoirs publics de promouvoir, plutôt qu'une incrimination de la tentative (en ce sens : Tisserand ; contra : Alpy, Médeville). Telle est encore la conclusion qu'adopte l'auteur de l'étude la plus récente (Léauté) qui insiste sur le rôle qui incombe en ce domaine au dépistage psychiâtrique et à la solidarité humaine.

Il y a encore peu de ces mesures de prophylaxie sociale qui soient directement orientées vers la prévention du suicide. Tout au plus peut-on citer une loi récente du 28 novembre 1955 interdisant de publier dans la presse le suicide des jeunes gens de moins de 18 ans. Le développement des services sociaux n'a qu'un effet indirect et trop limité. Il serait souhaitable, « de lege ferenda », que des mesures destinées à prévenir de façon plus précise les suicides soient organisées, en fonction des conclusions des études sociologiques sur ce sujet (récemment Sainsbury a attiré l'attention sur l'importance de la solitude morale) ; il serait également souhaitable qu'une législation particulière vienne décider qu'en cas de tentative de suicide serait ouverte une enquête menée par les autorités sanitaires et judiciaires et conduisant à prendre des mesures individuelles appropriées. C'est seulement en ce qui concerne la complicité apportée au suicide, que le recours à une répression véritable paraît opportune.

B) *Répression de la complicité de suicide.*

Celui qui facilite le suicide d'autrui commet un acte dont nous avons souligné plus haut le caractère antisocial ; sa responsabilité est encore plus grande et sa personnalité plus dangereuse lorsqu'il ne s'est pas contenté d'apporter une aide, mais qu'il a poussé le désespéré au suicide, peut-être même l'y a contraint, sinon physiquement du moins moralement.

En France, cependant, aucun texte actuellement en vigueur ne réprime la complicité dans le suicide d'autrui en tant que telle. En effet notre système pénal (d'ailleurs

critiqué sur ce point) assimile le comportement du complice à celui de l'auteur principal et les expose aux mêmes peines ; il s'ensuit que les agissements du complice ne sont punissables qu'autant que ceux de l'auteur principal sont incriminés, ce qui n'est pas le cas en l'espèce.

Or, plus la conduite du complice apparaît autonome, et distincte de l'acte du désespéré, plus la nécessité d'une véritable répression à son encontre apparaît juste et nécessaire. Il ne faut plus parler de complicité dans un acte non punissable, il faut incriminer distinctement comme antisociaux et punir de peines appropriées les agissements de ceux qui, poussant un tiers au suicide ou lui en facilitant la réalisation, causent un trouble grave dans la société et révèlent leur caractère dangereux.

1) En ce qui concerne l'incitation au suicide, il ne paraît pas impossible de la sanctionner, en l'état actuel de notre droit, par application des art. 319 et 320 sur l'homicide ou les blessures par imprudence.

Certes, ce texte est peu adapté car le cas qui nous occupe suppose au contraire une volonté arrêtée et justifierait des peines plus fortes (l'emprisonnement est limité à un an pour les blessures et deux ans pour la mort), mais l'application en serait possible au cas où la faute serait clairement établie et où la relation de cause à effet ne serait pas douteuse. C'est ce que pense le professeur Hugueney commentant (*Rev. Sc. Crim.* 1937, p. 483) un jugement du tribunal de Lisieux acquittant le 26 février 1937 (D. H. 1937 p. 26) un jeune homme à qui l'on reprochait d'avoir abandonné une jeune fille qui se suicida avec son revolver. En Italie, on condamna pour homicide par imprudence un mari qui avait rendu la vie impossible à sa femme (C. Cass. italienne 29 janvier 1918).

On pourrait également songer à utiliser en cette hypothèse le nouvel art. 63 al. 2 c. pén. punissant (d'un emprisonnement pouvant atteindre 5 ans) le défaut d'assistance à une personne en péril, et que nous examinerons plus loin ; mais il paraît douteux que le texte soit applicable au péril résultant d'une dépression psychologique provoquée, et, la jurisprudence l'écartant en cas de violences volontaires, il paraît inadapté au cas de l'espèce.

La meilleure solution serait certainement de promulguer un texte spécial comme le projet de réforme du code pénal (1934) envisageait de le faire ; son article 369 prévoyait un emprisonnement de 6 mois à 2 ans contre quiconque a provoqué le suicide d'autrui, ou sa ten-

tative de suicide si celle-ci a entraîné une incapacité de travail de plus de 20 jours.

Le droit anglais (où la peine est celle des travaux forcés à perpétuité) et la loi de l'Etat de New-York de 1881 (art. 175) contiennent sur ce point des dispositions traditionnelles. Des dispositions analogues ont été insérées dans le Code Japonais de 1907 (art. 202), et surtout dans des codes plus récents. En U.R.S.S. l'art. 141 menace d'un emprisonnement de 5 ans celui qui pousse au suicide « par sévices ou autrement » ; le code cambodgien du 25 août 1924 prévoit (art. 509) un emprisonnement de 1 à 5 ans contre ceux qui poussent au suicide « par des procédés volontairement vexatoires ou l'emploi de manœuvres coupables » ; le code chinois de 1928 (art. 290) punissait de 1 à 7 ans de prison l'incitation au suicide ; le code italien de 1930 punit (art. 380) le fait de « déterminer autrui au suicide ou de raffermir son projet », et prévoit une peine de 5 à 12 ans de réclusion en cas de suicide consommé, et de 1 à 5 ans en cas de simple tentative suivie de lésion grave ; le code polonais de 1932 (art. 228) punit d'un emprisonnement pouvant atteindre 5 ans la « persuasion tendant au suicide », on trouve enfin une disposition analogue dans le code hellénique de 1950 (art. 300).

Certaines de ces législations prévoient une élévation des peines en certains cas, notamment si l'auteur du suicide était mineur ou faible d'esprit (code italien ; le projet français était dans le même sens).

**2) Le cas de celui qui, sans avoir pris l'initiative de faire germer dans l'esprit du désespéré sa résolution fatale, l'aide néanmoins à la réaliser, est moralement et socialement un peu moins grave. Sa conduite est néanmoins considérée comme répréhensible dans le droit pénal de la plupart des pays.**

Toutes les législations précitées (Angleterre ; New-York, art. 176 ; Japon, art. 203 ; Cambodge ; code chinois de 1928 ; Italie art. 380, qui assimile à l'aide effective le simple défaut de surveillance ; Pologne art. 228 ; Grèce art. 301) punissent l'aide apportée dans le suicide au même titre que l'incitation. Cependant l'U.R.S.S. ne punit cette aide qu'autant qu'elle est apportée à un mineur (et l'emprisonnement est réduit à 3 ans). Par contre certaines législations, qui ne punissent pas la provocation au suicide, punissent l'aide apportée sous quelque forme que ce soit ; tel est le cas du code néerlandais de 1881 (art. 294), du code portugais de 1886 (art. 354), du code philippin de 1927 (5 à 15 ans de prison), du code danois de 1930 (art. 240 ; une circonstance aggravante est prévue si l'aide a eu lieu dans un intérêt personnel).

Le projet français de réforme du code pénal déposé en 1934

assimilait le fait de « favoriser » le suicide d'autrui ou sa tentative, au fait de le provoquer.

Quoique ce texte ne soit jamais venu en discussion, les tribunaux français ne sont pas désarmés pour lutter contre de tels aggissements. Il nous paraît incontestable, comme à d'autres auteurs (Vouin, Léauté, Doublier, Charles), que l'aide apportée au suicide d'autrui tombe sous le coup du nouvel article 63 al. 3 que l'ordonnance du 25 juin 1945 a inséré dans notre code pénal. D'après ce texte, celui qui voit une personne en péril et qui s'abstient volontairement de venir à son secours alors qu'il peut le faire sans risque (ne serait-ce qu'en alertant des personnes plus compétentes), commet un délit dont la sanction peut atteindre (L. 13 avril 1954) cinq ans de prison. Il n'y a pas de doute qu'une personne qui essaye de se suicider, ou même qui annonce fermement son intention de le faire, court un péril grave. Le témoin qui ne tente pas de s'opposer à sa résolution tombe sous le coup de la loi (du moins s'il s'est rendu compte de la situation) ; *a fortiori* encourt-il une condamnation de ce chef si, non content de ne pas agir en sens inverse, il a délibérément facilité la réalisation du suicide par une aide quelconque.

Il n'est même pas toujours nécessaire que l'aide ait été intentionnelle. Elle peut résulter d'une imprudence, lorsque son auteur était tenu d'un devoir de surveillance particulier. Ici ce sont les art. 319 et 320 c. pén. sur l'homicide et les blessures par imprudence qui peuvent devenir applicables. La Cour de Cassation a approuvé en 1950 la condamnation, pour homicide par imprudence, des infirmières d'un hôpital à raison du suicide d'une malade insuffisamment surveillée.

3) L'aspect juridique de la question se transforme en cas de co-suicide. Lorsque deux personnes ont décidé de mourir ensemble, il arrive souvent que la réalisation de leur acte prenne la forme d'un homicide-suicide ; l'un des partenaires manie seul l'arme unique, ou ouvre le robinet du gaz. S'il survit, aux yeux de la loi française, il sera un meurtrier, exposé de ce fait aux peines les plus graves (peine de mort s'il y a eu préméditation). On peut penser qu'une incrimination spéciale serait, en pareil cas, plus judicieuse ; divers pays étrangers ont adopté cette solution, certains l'assimilent à tort à la situation suivante.

Une hypothèse sensiblement différente en effet, est celle de l'individu qui donne la mort sans avoir l'intention de se suicider ensuite ou en même temps. Dans ce cas l'auteur

du meurtre invoquera peut-être la demande instante dont il a fait l'objet de la part de la victime, et insistera sur le fait qu'il n'a été en réalité que l'instrument d'un suicide. Dans d'autres cas, il essaiera de justifier sa conduite par la situation désespérée où se trouvait sa victime, et le caractère charitable que son intervention lui a paru présenter. Dans l'une ou l'autre hypothèse nous sommes alors amenés à envisager la question de l'euthanasie.

### III. LA RÉPRESSION EN MATIÈRE D'EUTHANASIE.

Quoique la solution juridique française soit la même dans les deux cas, l'examen du droit comparé incite à distinguer le cas où la mort a été infligée sur demande expresse et valable, et celui où elle l'a été sur décision personnelle de l'exécutant.

#### A) *Euthanasie accomplie sur la demande de la victime.*

Pour justifier l'impunité, on a rapproché cette hypothèse de celle du suicide, mais nous avons vu ce qu'il fallait penser de la participation au suicide d'autrui. On a également invoqué un autre argument, qui fait état du consentement donné par la victime. Observons tout d'abord que le juriste ne peut reconnaître de validité à un consentement qu'autant que celui-ci est suffisamment libre et éclairé, ce qui n'est généralement pas le cas d'une personne désirant se suicider, surtout si, hors d'état de mener à bien son suicide, elle est obligée d'en charger autrui. Mais observons surtout qu'en dépit de certaines propositions doctrinales, notre droit positif français n'a jamais admis que le consentement de la victime puisse constituer un fait justificatif de l'infraction ; la confusion a pu venir du fait que, dans certains domaines (relations sexuelles entre majeurs, par exemple), la loi a fait de la résistance de la victime un élément constitutif de certaines infractions, car c'est la violence et non l'immoralité qui crée le trouble social ; mais il n'en a jamais été ainsi dans le domaine des atteintes à l'intégrité physique de la personne.

Aussi le droit positif français a-t-il toujours considéré l'auteur d'un homicide sur demande comme un meurtrier, voire comme un assassin (Cass. crim. 16 novembre 1827, Sirey 1828.1.135 approuvant la condamnation à mort de l'auteur d'un homicide sur demande écrite). Il en est d'autant plus ainsi que dans notre droit pénal, comme nous allons le voir, le mobile auquel a obéi l'auteur de l'infraction ne saurait empêcher l'infraction d'exister et la peine d'être encourue ; il peut seulement être pris en considération pour modérer l'importance de la peine, si l'on peut y voir une circonstance atténuante.

Il faut cependant constater que les juges se refusent en fait à traiter ce coupable comme un meurtrier vulgaire. Dans les cas les plus favorables, le ministère public évite des poursuites en considérant que l'auteur de l'acte n'était pas lui-même dans un état mental normal (aff. Ouf 1951). Si les poursuites ont lieu, il est difficile de correctionnaliser l'affaire (même si la victime n'a pas perdu la vie et que le fait s'est borné à une tentative), et celle-ci doit alors être portée devant la cour d'Assises. Là, il est possible que le jury, attendri par les efforts de la défense, contribue à rendre un verdict d'acquittement (aff. Baudin en 1909, aff. Uminska en 1925 qui paraît avoir inspiré à Cayatte le film « *Justice est faite* »). Les condamnations ne sont cependant pas rares quoique généralement modérées.

Sans doute serait-il d'une meilleure politique criminelle, et d'une équité plus satisfaisante, d'incriminer de façon spéciale l'homicide consenti. C'est ce que de nombreuses législations ont fait depuis longtemps : en Allemagne (art. 216 du Code de 1871), en Hollande (code de 1881) ; au Portugal (code de 1884 art. 354) ; en Bulgarie (code de 1886), en Norvège (art. 225 du code de 1902), en Finlande (art. 21), en Amérique Centrale (Mexique et San Salvador), au Japon (art. 202 du code de 1907), etc... Les codes les plus récents ont souvent suivi cet exemple (art. 579 du code italien de 1930, art. 239 du code danois de 1930, art. 227 du code polonais de 1932, art. 114 du code suisse de 1942, art. 300 du code hellénique de 1950) ; il s'agit généralement de peine d'emprisonnement ne dépassant pas 5 ans, toutefois le code italien se montre plus sévère et prévoit même des circonstances aggravantes si le consentement n'est pas suffisamment libre.

Le projet de réforme du code pénal déposé en 1934 envisageait de s'engager dans cette voie. Son article 518 permettait à la Cour d'Assises d'apprécier les mobiles de l'homicide commis sur la demande de la victime et d'abaisser en conséquence la peine de un ou deux degrés.

B) *Euthanasie accomplie sans consulter la victime.*

Lorsque la mort a été donnée sans consulter la victime, les faits revêtent une gravité sociale encore plus forte. Néanmoins il est difficile de traiter l'auteur de l'acte en meurtrier banal s'il prétend avoir agi par compassion dans le but de soustraire la victime à des maux plus considérables. Le plus souvent il fera valoir qu'il a devancé de quelques heures ou quelques jours l'œuvre de la nature en abrégeant une agonie aussi pénible pour le malade que pour son entourage. Dans d'autres cas, plus contestables encore au point de vue philosophique, il prétendra avoir soulagé un incurable d'une vie promise à de pénibles épreuves ; telles ces infirmières de l'hôpital d'Orsay qui, en 1940, infligèrent une piqûre mortelle à divers malades qu'on ne pouvait évacuer avant l'arrivée de l'ennemi.

De toute façon le coupable invoque le mobile pitoyable qui l'a fait agir. Il se heurte alors, en droit pénal français, à la règle traditionnelle d'après laquelle le mobile peut permettre de modérer la peine mais n'empêche pas que l'infraction soit constituée et doive recevoir la sanction prévue par la loi. Cette sanction est, ici encore, très rigoureuse (peine de mort ou travaux forcés à perpétuité selon qu'il y a eu ou non préméditation) ; cependant la prise en considération du mobile comme circonstance atténuante permet d'infliger une peine moins forte.

Là encore, la pratique judiciaire révèle que la rigueur de la répression légale (qui n'a pas, en fait, prévu cette hypothèse précise) n'est pas en harmonie avec les mœurs et l'opinion publique. Parfois les Cours d'Assises acquittent (aff. Corbett, Cour d'Assises du Var 1929 ; aff. Sekal, Alger 1954), souvent elles se contentent de peines légères. Les « piqueuses d'Orsay » ont été condamnées à des peines de prison avec sursis.

Dans les pays étrangers où ces faits sont, comme chez nous, poursuivis sous l'accusation de meurtre, les condamnations sont volontiers plus sévères : condamnation à mort

de Mrs Brownhill à Leeds en 1934, de Naxon aux Etats-Unis en 1944 ; condamnation de Vastalegna à 6 ans de réclusion à Rome en 1952, de la veuve Dagnino à 5 ans de réclusion à Monaco en 1951. Certains accusés ont été acquittés pour raisons mentales (aff. Ann Paight aux Etats-Unis en 1949) d'autres pour insuffisance de preuves. C'est ainsi que dans la fameuse affaire Sander (1950), l'accusé a obtenu son acquittement après avoir plaidé qu'il aurait agi dans un moment d'inconscience et que la malade était probablement morte lors de l'insufflation d'air qu'il avait effectuée dans les veines.

D'autres pays ont préféré incriminer de façon spéciale le meurtre accompli dans un but humanitaire. Il en est ainsi de la Hollande (art. 293), de la Norvège (art. 235), de la Grèce (art. 300) et la même réforme a été conseillée en France. Elle a été conseillée également en Belgique mais la majorité des criminalistes a protesté, et l'Union belgo-luxembourgeoise s'y est déclarée hostile en 1950. En Angleterre, où existe une association pour l'euthanasie, un projet favorable à une règlementation légale de tels procédés a été rejetée à deux reprises par la Chambre des Lords, en 1934 puis en 1950. Les raisons philosophiques et les incertitudes de la science figurent au premier rang parmi les objections élevées contre une modification des textes ; le juriste doit au surplus constater que l'atteinte délibérée à la vie humaine soulève une émotion qui justifie son classement parmi les infractions les plus graves, quels que soient les mobiles qui l'ont inspirée.

★

Il n'en reste pas moins que l'état actuel du droit positif français sur cette grave question n'est guère satisfaisant et apparaît fort peu rationnel.

L'euthanasie, accomplie ou non sur la demande de la victime, est un crime exposé aux peines les plus graves prévues par la loi ; l'auteur d'un suicide en commun, s'il

a rempli un rôle actif et s'il survit à son compagnon, est exposé aux mêmes rigueurs ; par contre la personne qui facilite le suicide d'autrui n'encourt qu'une répression modérée, bien que son rôle apparaisse plus odieux ; enfin celui qui pousse consciemment au suicide d'autrui, qui le suggère ou l'encourage, ne peut généralement pas faire l'objet de poursuites. Cette situation illogique est fâcheuse : le préjudice social est incontestablement plus grave dans le dernier cas, puis dans le précédent, que dans les deux premiers; et c'est dans ces mêmes hypothèses que la personnalité de l'individu en cause paraît le plus redoutable.

Des considérations tirées du fondement même du droit pénal conduisent donc à souhaiter un certain aménagement du droit positif. Les modifications suggérées ne seront-elles pas, d'ailleurs, en harmonie avec les idées morales, philosophiques ou religieuses qui imprègnent notre civilisation? Assurer le respect de la vie humaine a été de tout temps la préoccupation dominante de la justice répressive ; elle doit continuer à l'être même en matière de suicide ou d'euthanasie tant que les mœurs resteront suffisamment attachées à la dignité supérieure de l'homme et aux valeurs spirituelles ; le rôle des pouvoirs publics est de veiller à ce qu'il en soit ainsi.

G. Levasseur.

## BIBLIOGRAPHIE

### I. SUICIDE.

Au point de vue sociologique, on peut ajouter à l'abondante bibliographie citée dans les ouvrages classiques de Durkheim (« Le suicide », Alcan 1897) et de Halbwachs (« Les causes du suicide », Alcan 1930), les indications suivantes : Cavan, « Suicide », Chicago 1928 ; Fedden, « Suicide, a social and historic study », Londres 1938 ; Schmid, « Suicides in Seattle 1914-1925 », Seattle 1928 ; Grzywo-Dabrowski, « Suicides à Varsovie de 1921 à 1931 », Ann. Méd. légale 1932, p. 541 ; Deshaies, « La psychologie du suicide », Paris 1947 ; Sainsbury, « Suicide in London », Londres 1955 ; Stengel, « The reactions of society to attempted suicide », Howard Journal 1956 p. 599.

Au point de vue du droit pénal, on consultera :

ALPY : *De la répression du suicide*, thèse, Paris 1910.

ALTAVILLA : *La psychologie du suicide*, Naples 1910.

COQUELIN DE L'ISLE : *Du suicide, de l'aide et de la participation au suicide d'autrui*, Thèse Rennes 1928.

DOUBLIER : *Le consentement de la victime* dans un ouvrage collectif: *Quelques aspects de l'autonomie du droit pénal*, Dalloz 1956, p. 200 et ss.

GIVANOVITCH : *Le suicide est-il un des droits de l'homme*, Rev. inter. dr. pénal 1952, p. 407.

JIMENEZ DE ASUA : *Liberté d'aimer et droit à la mort*. Buenos-Ayres, 1942.

LEAUTÉ : *Le suicide et sa prévention* dans ouvrage collectif sur *La prévention des infractions contre la vie humaine et l'intégrité de la personne*, Paris, éd. Cujas 1956, II p. 277.

LEFORT : *La peine du suicide et les traditions populaires romaines*, Rev. gén. dr. 1925 p. 112.

MEDEVILLE : *Le suicide en droit pénal*, Thèse Bordeaux 1911.

RICARDO LEVENE fils : *L'homicide-suicide*, Rev. Sc. Crim. et dr. pén. comparé, 1952, p. 77.

TISSERAND : *La répression du suicide*, thèse, Paris, 1935.

VERVAEK : *Suicide et responsabilité*, Rev. dr. pén. et criminologie, 1933, p. 93.

### II. EUTHANASIE.

Certains ouvrages juridiques concernant le suicide traitent également de l'euthanasie. Il en est de même des ouvrages relatifs à

l'influence du consentement de la victime (Subra 1906 ; Fleury 1911 ; Badr 1928 ; Bodelet 1932 ; Doublier 1956). On y ajoutera utilement :

Charles : *Peut-on admettre l'euthanasie*, Paris 1955.

Graven : *Faut-il punir l'euthanasie ?*, Rev. de criminologie et de police technique, 1950, p. 27.

Herzog : Chronique à la Rev. internat. dr. pénal 1951, p. 126.

Pelletier : *De l'euthanasie, l'orthothanasie et la dysthanasie*, Rev. intern. dr. pén. 1952, p. 217.

On trouvera d'autre part dans la « Revue de droit pénal et criminologie », les échos de la discussion qui eut lieu dans les milieux juridiques belges et luxembourgeois, notamment : année 1950-51, p. 60 (Collignon), 96 (de Laet), 458 (discussion), 1102 (Trousse) ; année 1952-53, p. 21 (de Laet), 928 (Benet).

# LES PHILOSOPHES ET LE SUICIDE

L'homme est triplement habité par la mort : dans son corps, son esprit, sa liberté. L'homme *est physiquement* mortel ; l'homme *sait* qu'il meurt ; et à ce savoir correspond un pouvoir : l'homme *peut* se donner la mort. Le suicide est la mise en œuvre de ce pouvoir : c'est le meurtre volontaire et direct de soi-même.

Il y a dans le suicide une sorte de réflexion. C'est une négation de soi qui rivalise avec l'affirmation de soi par soi. Aussi le philosophe qui s'adonne à la réflexion, rencontre-t-il presque nécessairement le problème du suicide. Et de fait, un homme comme Platon, abordant le problème pour la première fois dans le *Phédon*, pouvait déjà méditer à loisir sur la mort volontaire d'un bon nombre de sages, ses prédécesseurs. Que fallait-il penser ? Etait-ce vraiment là de toutes l'issue la meilleure ? Au premier abord tout semblait pousser Platon à prôner la légitimité du suicide. L'office du sage n'est-il pas de consacrer sa vie à la connaissance du vrai ? Or la philosophie nous apprend que l'âme saisit d'autant mieux la vérité qu'elle ignore plus complètement les troubles des sens, l'ivresse des passions ainsi que les réalités éphémères qui leur correspondent. A dire vrai, ce n'est aucunement dans l'expérience sensible, c'est dans l'exercice de la raison que devient évident pour l'âme ce qu'est réellement un être[1]. L'ascension vers le vrai ne s'effectue que dans l'éloignement du sensible : telle est la loi du progrès de la connaissance. Plus l'âme se sépare du corps, plus elle se ramasse sur elle-même dans l'exercice

du connaître, et plus elle jouit de la pensée, plus elle se rend capable de discerner la vérité. Si nous devons jamais savoir purement quelque chose, il faudra nécessairement nous séparer du corps et regarder avec l'âme en elle-même les choses en elles-mêmes[2]. « Car n'être pas pur, et se saisir pourtant de ce qui est pur, voilà en effet, on peut le craindre, ce qui n'est pas permis »[3]. Mais se séparer du corps ou mourir, c'est la même chose. La conséquence est donc claire : si la mort a pour effet de libérer la pensée pure, la vie du sage exige une mortification continuelle du corps. Il ne s'agit pas là simplement d'une ascèse, mais d'une condition ontologique nécessaire de l'accès au vrai. A proprement parler, « les philosophes n'ont d'autre occupation que de mourir et d'être mort »[4]. La mort ne doit pas survenir dans leur vie comme un événement fortuit, un accident malheureux : elle est pour eux l'exercice méthodique le plus parfait et le moyen même de penser. Mais alors comment résister au désir d'avancer la mort naturelle par une sainte violence ? Le suicide représente, semble-t-il, l'acte philosophique par excellence.

C'est la question que Simmias pose à Socrate. Mais celui-ci de répondre en lui opposant une formule tirée des Mystères : « une sorte de garderie, voilà notre séjour à nous les hommes, et le devoir est de ne pas s'en libérer soi-même, ni s'en évader »[5]. Formule peu transparente mais qui signifie, selon l'interprétation platonicienne, que les hommes sont la propriété (*ktèma*) des dieux. Se priver de la vie, c'est donc commettre à leur égard la même injustice que fait à son maître l'esclave qui se tue. Il faut pour quitter la vie attendre le commandement de la divinité. Jusque là le devoir est de garder son poste.

Plus tard, dans les *Lois*, Platon précisera que les suicidés devront être ensevelis en des endroits déserts, et seuls dans leurs tombes, que ne signaleront ni stèle ni inscription. Des rites de purifications seront de plus accomplis. Exception sera faite cependant pour ceux qui se seraient débarrassés de la vie sous le coup d'une douleur excessive, ou

d'une honte désespérée « sous laquelle il est impossible de vivre »[6].

On voit que Platon, s'il pose le problème de la mort en termes philosophiques, n'accorde au problème du suicide qu'une réponse d'ordre religieux. L'homme n'a pas droit à la maîtrise sur la mort parce qu'il n'a pas la maîtrise de la vie. Il n'y a pas équivalence entre la négation de la vie dont il pourrait se rendre coupable, et l'acceptation même de la vie. Le reconnaître, c'est admettre que la vie représente un domaine sacré et que, vivants, nous sommes la propriété des dieux. Vivre, c'est donc faire acte de croyance ; mais du point de vue philosophique, la question reste indéterminée : il n'est pas sûr que ce soit faire acte philosophique, l'affirmative reste une simple probabilité. Mais on peut montrer toutefois que le devoir de demeurer en vie n'exige rien d'irrationnel[7]. Ce serait en effet une erreur de croire que, chez Platon, la conception du suicide contredit la conception de la mort. Elle l'éclaire au contraire. Si le suicide reste interdit, bien que la mort seule nous introduise dans la vraie connaissance, c'est que la mort ne doit pas être entendue dans un sens purement matériel. La mortification platonicienne ne consiste pas dans une destruction, mais dans une purification de soi. Il s'agit de porter l'âme à la pureté de son essence. Il s'agit de vivre de telle sorte que la mort soit ramenée à un simple fait empirique, et ne soit plus un événement de l'âme elle-même. En un mot, la mort n'a de sens philosophique que dans la mesure où elle manifeste, par la négation du corps, la vérité de l'esprit. C'est pourquoi il y a chez Platon une morale de la mort ; il n'y a pas de morale du suicide.

L'importance philosophique de la mort disparait complètement dans le système d'Aristote. La théorie de la connaissance qu'il professe et qui l'oppose à son maître, le détourne de voir dans la mort le moyen d'accès à la connaissance immédiate de l'être : la philosophie est de ce monde, comme est de ce monde

l'expérience sensible qui lui donne naissance. Dès lors l'intérêt que pourrait soulever le problème du suicide diminue fortement : il ne s'agit plus d'une question métaphysique mais d'une question morale. Aristote la range en fait sous une autre plus large : est-il possible de commettre une injustice envers soi-même ? Platon avait suggéré dans les *Lois* que, par le suicide, l'homme s'applique à lui-même « un arrêt sans justice »[8], et, d'une façon plus générale, il avait soutenu que l'on peut commettre une injustice envers soi-même. Aristote s'inscrit contre une telle conception et c'est dans cette perspective qu'il aborde le problème du suicide. Pour le résoudre, il lui suffit de rappeler la nature propre de l'injustice[9]. Il y a certainement injustice lorsqu'on viole la *loi* pour porter, de *bon gré, dommage* à autrui. Or, voici quelqu'un qui se tranche la gorge : cet acte, manifestement, engendre un *dommage ;* et de plus il va *contre la loi* reçue dans la cité : il y a donc injustice. Mais contre qui ? contre soi-même ? C'est impossible, car c'est de bon gré que le malheureux pâtit, « et nul ne subit de bon gré l'injustice ». La chose serait contradictoire. A-t-on jamais vu quelqu'un se voler ou commettre un adultère avec sa propre femme ? Admettons que l'on commette une injustice envers soi-même : « il en résulterait que la même chose pourrait à la fois être ôtée ou ajoutée à la même chose »[10], — ce qui est impensable : un même sujet ne peut dans un même acte commettre et subir l'injustice. A moins de supposer que le sujet se compose de parties différentes, de telle sorte qu'une partie de l'âme puisse faire tort à une *autre* partie ; mais le mot injustice est pris alors dans un sens métaphorique, et c'est ce que n'ont pas vu les platoniciens[11]. A proprement parler le suicide est une injustice, non pas contre soi-même, mais contre la cité. Et nous en avons la preuve dans le fait que « la cité sévit contre de tels actes et qu'une sorte d'indignité civique frappe celui qui s'est suicidé, comme coupable d'injustice envers la cité ». Aristote fait ici allusion aux sanctions mentionnées par Platon au sujet des funérailles. Le suicide

reste donc à ses yeux une sorte d'impiété, et c'est en ce sens qu'il est une faute contre la cité. Pourtant ne nous y trompons pas : dans la mesure où Aristote tend à remplacer la justice légale de la cité — et son autorité religieuse — par une justice plus intérieure, la faute en perd d'autant sa gravité, — à la conception du sacré succède une conception plus humaine, et c'est ce point de vue qui va dans la suite dominer. Au temps même d'Aristote, la cité reculant ses frontières jusqu'aux limites du genre humain, devient plus universelle ; les dieux, moins personnels, deviennent plus cosmiques ; et c'est dans une solitude plus accrue que l'homme s'interroge désormais sur le bonheur, la vertu, le plaisir, la mort. La conséquence, c'est que de moins en moins la cité et les dieux auront à dire leur mot sur le problème du suicide : celui-ci devient affaire privée.

Encore est-ce une affaire qu'il convient de régler dans un horizon strictement borné à cette vie terrestre. Les doctrines opposées des épicuriens et des stoïciens vont nous apprendre ici que l'affaiblissement, pour ne pas dire la perte de la croyance en l'immortalité de l'âme fut de peu de poids dans la solution pour ou contre la légitimité du suicide.

Epicure s'adresse à une âme qu'il veut débarrassée des craintes que suscitent les croyances populaires en la providence des dieux, en l'immortalité de l'âme, en de possibles châtiments *post mortem* ; débarrassée également de toute crainte au sujet de la mort. Il n'en condamne pas moins le suicide, et ceci au nom de sa morale du plaisir. Décision paradoxale, car spontanément nous partagerions l'opinion de son adversaire Hégésias, auteur d'un livre au titre sonore, *Le désespéré* : si le bonheur est dans la somme des plaisirs, mais celle-ci inférieure à la somme des maux que nous offre la vie, comment ne pas désirer le suicide ? C'est ce qu'enseignait Hégésias[12]. Mais Epicure maintient ferme son point de vue : le sage est heureux, fût-il accablé des plus cruelles souffrances, enfermé et torturé dans le taureau de Phalaris ; car, soutenait-il, la représentation des plaisirs passés et à venir suffit à conserver son âme dans la paix, — l'*ataraxie*. On sait qu'Epicure sut montrer par son exemple, au cours d'une maladie douloureuse, que sa doctrine était praticable.

Les Stoïciens professent une opinion toute différente, dont l'influence commence de s'exercer avec Zénon, vers

le milieu du IIIe siècle, et se prolongera jusqu'à la fin de l'empire. Le stoïcisme accorde à l'homme vertueux, en certains cas définis, le droit au suicide. Il n'a jamais varié sur ce point : tout le problème pour lui est de savoir *quand* le suicide devient un acte de vertu.

Ce qui commande la morale stoïcienne, c'est l'idée du salut. Le bonheur est dans l'indépendance. Il exige par conséquent une libération. Cette libération, le sage ne doit pas l'attendre d'une vie future et séparée du corps, comme le voulait Platon : que la mort soit un passage ou un terme[13], peu importe, le sage n'a pas à s'en préoccuper, car le bonheur n'est pas dans l'éternité ; il n'est pas non plus dans la contemplation, brève mais intense, d'un Dieu transcendant, comme le proposait Aristote : car il n'y a pas de Dieu transcendant ; le bonheur se trouve au ras de la vie présente : il est de vivre conformément à la nature et à la raison, et, d'une manière plus générale, puisque la raison résulte elle-même d'un *pneuma* divin, le bonheur consiste à vivre en conformité avec l'ordre universel. L'accord avec soi-même et l'univers, tel est le but visé. Mais il importe de le remarquer : « de l'existence humaine à la réalité divine (ici cosmique), il n'y a aucun mouvement d'évasion, et à peine un « passage », mais plutôt une transformation et un approfondissement sur place »[14]. Le bonheur s'obtient dans la liberté intérieure présente, et il s'étend jusqu'où s'étend cette liberté.

En fait, l'autonomie du sage n'est pas absolue. Parmi les biens, les uns dépendent entièrement de nous, parce qu'ils sont intérieurs, — ainsi les vertus : tempérance, courage, sagesse, justice ; les autres ne dépendent pas de nous, parce qu'ils sont extérieurs. Vie, mort, opinion, plaisir, douleur, voilà par conséquent des choses qui ne peuvent faire partie intégrante du bonheur du sage, et vis-à-vis desquelles il doit réserver sa liberté. Elles offrent pourtant matière à vertu, dans la mesure où elles rencontrent la liberté. Les événements ne peuvent pas en effet ne pas solliciter l'intervention de la liberté, chaque fois qu'ils nous obligent à prendre position. Il s'agira alors de déterminer ce qui est « convenable ». « Parmi les convenables, il en est qui conviennent toujours, et d'autres non, cela dépend des circonstances. » C'est ainsi qu'il ne convient pas toujours de se maintenir en vie, car la *vie*, selon le mot de Sénèque, « ne vaut pas la peine d'être

achetée à n'importe quel prix ». Il arrive que la mort devienne préférable. On peut donc admettre que le suicide fasse parfois l'objet d'un choix raisonnable. Si la mort fait partie des choses indifférentes, le suicide n'a rien de contraire au « convenable », en soi ; c'est à la raison de décider. Supposés des maux trop cruels, une infirmité incurable, arrêtant toute activité rationnelle, pourquoi le sage s'accrocherait-il à la vie ? Mourir par un acte de volonté libre, peut alors se présenter comme le seul moyen de sauvegarder son indépendance. En ce cas, l'acte du suicide n'indique ni faiblesse, ni caprice : c'est au contraire la liberté s'affirmant contre la nécessité, et montrant qu'elle ne relève que d'elle seule, soit qu'elle veuille vivre, soit qu'elle veuille mourir. Aussi les premiers stoïciens regardent-ils le suicide comme un droit moral[15]. Et ils estiment cette position parfaitement compatible avec la piété religieuse. Mais alors que Platon réserve aux dieux le soin de fixer l'heure de la mort, Zénon accorde au *logos* humain le pouvoir de choisir cette heure. Dans sa pensée toutefois, ce choix ne va pas contre la volonté divine ; au contraire, il le conçoit comme un acte d'obéissance. Mais au lieu de subir aveuglément et passivement l'appel de Dieu, le sage a le pouvoir, en jugeant d'après les circonstances, de reconnaître cet appel et d'y répondre par un acte de sa volonté propre. « Je viens, pourquoi m'appelles-tu ? », aurait dit Zénon sur le point de se donner la mort : il avait interprété comme un signe du vouloir divin un accident qui lui était survenu dans sa vieillesse. Précisons également qu'en abrégeant sa vie, le sage ne réduit pas son bonheur ; celui-ci ne se mesure pas à la longueur de la vie ; et s'il n'est pas dans l'éternité, il n'est pas non plus dans la durée temporelle : il est dans « ce que les Grecs appellent l'*instant opportun*, c'est-à-dire, l'instant précis où l'initiative s'accorde parfaitement avec l'événement »[16]. Evidemment, seul le sage peut juger de l'opportunité du suicide : il faut refuser ce droit aux imbéciles.

Trois siècles plus tard, on retrouve la même doctrine chez Sénèque. Le mépris de la mort, voilà le premier secret du sage. Que craindre en effet ? Ou la mort nous fait disparaître tout entier, ou elle nous délivre ; si elle nous délivre, nous gardons le meilleur de nous-mêmes ; si elle nous plonge dans le néant, il ne reste rien, tout disparait, bien ou mal[17]. En vérité, la mort est un port, parfois désirable, où il ne faut jamais refuser d'entrer, l'essentiel étant non de vivre mais de bien vivre[18].

« C'est pourquoi le sage vit, non autant qu'il peut vivre, mais autant qu'il le doit. Il verra où il doit vivre, avec qui, comment, pourquoi : son unique pensée, c'est la valeur, non la durée de son existence. S'il est en bute à des ennuis de nature à troubler sa tranquillité, il se libère ; et il n'attend pas d'en être à la dernière extrémité ; dès que la fortune commence à lui être suspecte, il examine avec soin s'il ne doit pas regarder ce jour-là comme le dernier. Il estime qu'il ne lui importe en rien, au sujet de la mort, de se la donner ou de la recevoir, de la voir venir plus tôt ou plus tard ; il n'y a là pour lui aucun dommage, aucun motif de crainte. On ne perd pas beaucoup quand ce qu'on perd fuit goutte à goutte. Mourir tôt ou tard, peu importe ; ce qui importe, c'est de bien ou mal mourir. Or bien mourir, c'est échapper au danger de mal vivre »[19].

Mal vivre, c'est avoir un corps incapable de remplir ses fonctions, des sens affaiblis, un esprit atteint de gâtisme : inutile alors de prolonger l'existence. « Il faut en effet savoir si ce qu'on prolonge, c'est la vie ou la mort. »[20] La véritable raison du suicide, remarquons-le, ce n'est pas de fuir la souffrance ou l'adversité ; le sage quitte la vie, non parce qu'il y souffre, mais parce que la souffrance l'empêche de réaliser ce qui est sa raison de vivre. « C'est faiblesse et lâcheté de mourir parce qu'on souffre ; c'est sottise de vivre pour souffrir »[21]. Quant à attendre la fin fixée par la nature, ce serait faire fi de notre liberté. Le droit au suicide se confond avec le droit à assurer notre indépendance contre la nécessité. Et Sénèque de reprendre à son compte le mot d'Epicure : « c'est un malheur de passer sa vie en proie à la nécessité, mais il n'y a pas de nécessité à vivre victime de la nécessité »[22]. Si le sort peut tout pour celui qui veut vivre, il ne peut rien contre celui

qui veut mourir, quand de tous côtés s'ouvrent à nous, courts et faciles, les chemins qui conduisent à la liberté. Pour mourir, il suffit de vouloir : la mort volontaire est le dernier refuge de la liberté. Nulle révolte en cela, puisque la loi éternelle a prévu pour la vie, une seule entrée, mais plusieurs sorties...

Ainsi, pour les stoïciens, le suicide représente une possibilité de fait que l'homme vertueux peut élever à la hauteur d'un droit moral. La vie livre au sage tout son sens, et parce qu'il est seul juge de sa valeur, il lui appartient d'en décider. L'heure de la mort n'est plus fixée par une volonté divine étrangère à l'homme ; Dieu est en l'homme[23], la volonté divine s'exprime directement dans le choix de la volonté humaine. Ce qu'il s'agit de sauver à tout prix, c'est la liberté intérieure. Cette volonté d'indépendance peut finalement devenir mortelle, et la mort libre délimite très exactement la souveraineté propre à la liberté humaine : souvent contre-carrée dans ses projets, et donc relative, celle-ci est absolue dans son pouvoir de négation. Morale du suicide toute différente de la morale platonicienne de la mort : car le suicide, libération des maux de cette vie, n'amène aucunement la délivrance de l'esprit, il n'est que la dernière affirmation — stérile — de la liberté. Philosophie de la libération terrestre de l'homme par l'homme, le stoïcisme en arrive à faire de la mort une valeur négative suprême.

Comment ici ne pas rappeler l'exemple de Caton ? Cité dans toutes les écoles, il résume bien l'esprit du stoïcisme. Voici comme en parle Sénèque lui-même :

« Ses affaires mises en ordre, autant qu'elles pouvaient l'être dans la débâcle finale, il estima qu'il n'y avait qu'une chose à faire : ne permettre à personne de tuer Caton ou de se donner la gloire de le sauver. Il tira son poignard, dont il ne s'était jamais servi jusqu'alors : Tu n'as rien fait, Fortune, s'écria-t-il, en t'opposant à tous mes efforts. Jusqu'à présent, ce n'est pas pour ma liberté, mais pour celle de ma patrie que j'ai combattu ; j'avais la volonté, non de devenir libre, mais de vivre au milieu d'hommes libres. Aujourd'hui, puisque le monde est dans un état désespéré, que Caton se mette

en sûreté ! Il se blesse mortellement ; les médecins bandent la plaie ; il a perdu du sang, des forces ; son courage reste intact. Irrité, non plus contre César, mais contre lui-même, il plonge dans sa blessure sa main sans arme ; et cette âme bien née, pleine de mépris pour toutes les tyrannies, il ne la rend pas, il l'arrache[24]. »

A cette attitude spectaculaire, saint Augustin opposera en un contraste saisissant l'attitude patiente, et tout interrogative en même temps que soumise du vieux Job. A partir de saint Augustin, rien de plus ferme et de plus net que la position chrétienne sur le suicide : c'est une condamnation sans réserve. Il ne nous appartient pas ici d'en parler, sinon pour dire qu'elle fut prédominante. Il faudra attendre le XVIe s. pour voir poindre quelques hésitations dans les têtes philosophiques. L'engouement pour le stoïcisme en fut la cause. Toutefois, l'admiration un peu naïve qu'éprouvent les nouveaux stoïciens pour les suicides antiques[25], l'amusement sceptique avec lequel un Montaigne nous raconte tous ces beaux exemples[26], ne réussirent pas à faire dévier le courant de pensée issu du Moyen-Age. Si les mœurs du vulgaire se relâchent, la philosophie tient bon. L'histoire des temps modernes, que je sache, ne nous montre point d'exemple d'un philosophe qui se soit donné la mort. Et l'imprudence de leurs éloges pour Caton ne les conduit pas jusqu'à cette extrémité. Au XVIIe siècle, Descartes a rétabli déjà la situation. Il trouve mauvaise l'arithmétique d'Hégésias ; d'après son calcul, la vie nous offre plus de biens que de maux ; il y aura donc toujours lieu d'être content ; quant à la douceur de la béatitude céleste, elle est trop incertaine aux yeux de la raison pour qu'on puisse lui préférer les assurances de la vie présente ; cependant, pour obtenir le maximum de contentement dont l'âme est capable, il faut savoir limiter son vouloir aux biens qui dépendent de nous, autrement dit aux biens que la raison et la science nous procurent. Le suicide implique donc un mauvais usage de notre libre arbitre[27]. Par la suite, l'école cartésienne ne pensera pas autrement. Elle s'exprimera finalement, avec une rigueur parfaite, dans cette belle formule de Spinoza, qui annonce Kant :

« Le désir est l'essence même de l'homme, c'est-à-dire un effort par lequel l'homme tend à persévérer dans son être... Le principe de la vertu est l'effort pour conserver l'être propre. Le suicide n'est pas un acte de vertu puisqu'il vise à la destruction de ce qui fut l'essence même de l'homme, sa puissance et sa tendance fondamentale[28]. »

Les philosophes du XVIII^e^ siècle se montrent plus accommodants. Un Montesquieu trouve des formules brillantes pour faire voir l'insuffisance de certains arguments contre le suicide, comme ceux tirés de l'ordre du monde, ou de l'obligation sociale[29]. Mais c'est à tort que Bayet parle d'une victoire de la morale nuancée sur la morale simple. — c'est-à-dire des partisans du suicide sur leurs adversaires, — car alors il faudrait ranger parmi les « simples » Diderot, Voltaire, Rousseau... En général les philosophes restent hostiles au suicide. Voltaire n'y est pas favorable : les suicidés ne sont que des oisifs ou des gens qui ne savent pas se distraire. Mais il ne veut pas éplucher leurs motifs ; chacun a ses raisons dans sa conduite ; et il n'y a pas de « raison » sérieuse pour ou contre le suicide : c'est la force de la nature qui nous maintient en vie[30]... Pour Rousseau, l'argument sociologique reprend tout son poids : le suicide est « un vol fait au genre humain » ; car il nous reste toujours quelque bonne action à faire, quelque devoir à remplir : « tout homme est utile à l'humanité par cela seul qu'il existe[31] ».

C'est à Kant que revient le mérite d'avoir complètement renouvelé la question du suicide. A vrai dire, Kant n'apporte aucun argument nouveau. Il ne fait que reprendre ceux de saint Thomas : le suicide est contraire aux devoirs envers soi-même, envers autrui, et envers Dieu. Mais il infuse à ces arguments anciens une vigueur nouvelle en les rattachant aux principes propres de sa morale.

La morale kantienne cherche à tenir les extrêmes : d'une part elle prêche le devoir, d'autre part elle exalte la liberté : elle prétend fonder tout ensemble l'autorité de la loi morale et l'autonomie de la liberté. Tentative paradoxale et pourtant justifiée ; car, selon Kant, il suffit de partir du concept de loi morale pour aboutir au concept

de liberté, et inversement. Il sera donc facile de repousser le suicide en montrant qu'il porte atteinte et au droit et à la liberté.

Pour exiger l'obéissance, la loi morale doit s'imposer avec les caractères d'universalité et de nécessité. Il faut donc qu'elle soit indépendante de l'expérience empirique ; indépendante également des particularités de la nature humaine. « Les lois morales doivent être valables pour tout être raisonnable », et, par conséquent, « on devra les déduire du concept universel d'un être raisonnable en général »[31Bis]. De là ce premier principe de la moralité : « agis de telle sorte que tu puisses vouloir que la maxime de ton action soit érigée en loi universelle ».

Appliquons maintenant ce principe au problème du suicide.

« Un homme, à la suite d'une série de maux qui ont fini par le réduire au désespoir, ressent du dégoût pour la vie, tout en restant assez maître de sa raison pour pouvoir se demander à lui-même si ce ne serait pas une violation du devoir envers soi que d'attenter à ses jours. Ce qu'il cherche alors, c'est si la maxime de son action peut bien devenir une loi universelle de la nature. Mais voici sa maxime : par amour de moi-même, je pose en principe d'abréger mes jours, si en les prolongeant j'ai plus de maux à craindre que de satisfactions à espérer. La question est donc seulement de savoir si ce principe de l'amour de soi peut devenir une loi universelle de la nature. Mais alors on voit bientôt qu'une nature dont ce serait la loi que de détruire la vie même, juste par le sentiment dont la fonction spéciale est de pousser au développement de la vie, serait en contradiction avec elle-même, et ainsi ne subsisterait pas comme nature ; que cette maxime ne peut donc en aucune façon occuper la place d'une loi universelle de la nature, et qu'elle est en conséquence contraire au principe suprême de tout devoir. »[32]

Je *peux* mettre fin à mes jours, mais je ne *dois* pas le faire ; car un tel choix représente en fait une exception à la règle universelle. La volonté de suicide est en effet incapable de traduire, de façon universelle, la loi fondamentale de la nature, à savoir la tendance à la vie ; car si cette tendance pouvait aboutir à la négation de la vie. la nature serait en contradiction avec elle-même. Le mal vient de ce qu'il n'y a pas coïncidence entre le principe subjectif

de l'action et ce qui devrait être son principe objectif. Dans le cas du suicide, le principe subjectif ne peut être érigé en loi universelle.

Mais où puiser l'assurance que le vouloir, en poursuivant *l'existence*, vise une *loi universelle*, et réciproquement ? La tendance à vivre ne se réalise-t-elle pas en des choix particuliers, et la loi universelle représente-t-elle autre chose qu'un principe purement formel, dont on ne peut attendre ni interdiction ni justification du suicide ? Pourtant s'il y a quelque chose dont l'*existence en soi-même* a une valeur absolue, et donc réclame d'être regardé comme une *fin en soi*, on aura trouvé le principe d'une loi pratique. Or l'être raisonnable *existe* précisément comme fin en soi, (on ne peut faire d'une personne un moyen). Le fondement de la moralité, c'est donc que la nature raisonnable existe comme fin en soi. D'où cette nouvelle formule: « agis de telle sorte que tu traites toujours l'humanité, soit dans ta personne, soit dans celle d'autrui, comme une fin et jamais comme un moyen ».

Le problème du suicide reçoit de ce principe une lumière plus vive : L'homme est-il obligé de conserver sa vie par cela seul qu'il est une personne ? Oui.

« L'homme, tant qu'il s'agit de devoir, par conséquent tant qu'il vit, ne peut se défaire de sa personnalité ; et il y a contradiction, à supposer qu'il puisse s'affranchir de toute obligation, c'est-à-dire d'agir avec la liberté de soustraire son acte à toute espèce de droit. Détruire dans sa propre personne le sujet de la moralité, c'est, autant qu'il est en soi, faire disparaître du monde la moralité même quant à son existence : moralité qui est pourtant fin en elle-même. C'est, par conséquent, disposer de soi comme simple moyen pour une fin arbitraire, c'est-à-dire avilir l'humanité en sa personne (*homo noumenon*), laquelle avait pourtant été confiée à l'homme (*homo phaenomenon*) pour qu'il la conserve.[33] »

Dès que la volonté se propose de prendre pour règle d'action une fin particulière, elle se nie dans son existence d'être raisonnable, universel. Elle refuse de se prendre pour objet de son vouloir. Et ceci nous amène à une troisième conclusion : si l'être raisonnable est capable de se

prendre pour fin et qu'il poursuit cette fin en visant une loi universelle, c'est la preuve qu'en se soumettant à cette loi, il ne fait qu'obéir à sa volonté. « La volonté n'est donc pas seulement soumise à la loi ; elle y est soumise de façon qu'elle doit être regardée comme *legislatrice* et donc subordonnée à cette loi (dont elle peut être regardée comme l'auteur) pour cette unique raison »34. En agissant par devoir, l'homme n'est soumis qu'à sa propre législation, bien que cette législation soit universelle. En d'autres termes, la loi véritable de la moralité est une loi purement *autonome*. L'autonomie, c'est la propriété que possède la volonté d'être à elle-même sa propre loi. Ce principe d'autonomie fournit la troisième règle de la moralité : « choisir toujours de telle manière que les maximes de notre choix constituent des lois universelles ».

Et voilà de quoi élucider définitivement la question du suicide. Celui-ci est : 1°) infraction à la *loi* universelle, 2°) tentative pour détruire le *sujet* de la moralité, 3°) en tant que le sujet de la moralité se détermine par *autonomie*, le suicide, en l'atteignant, atteint la *liberté* humaine et lui porte préjudice. En définitive, c'est en fonction d'une philosophie de la liberté que Kant se prononce contre le suicide. Celui-ci est contraire au droit parce que contraire à la liberté, et réciproquement. Ainsi la liberté du suicide est-elle condamnée par la notion même de liberté.

La démonstration kantienne, on ne peut le nier, se déroule avec une rigueur incomparable. Sa beauté en devient presque irréelle. On voit bien la solution, mais on en oublie presque le problème... Là est la difficulté. Le suicide met en cause la vie corporelle, empirique. Mais ce n'est pas de l'observation de la vie empirique ni de la nature humaine concrète que Kant déduit l'interdiction du suicide. La loi morale est liée à l'existence de l'être raisonnable, elle en est l'autodétermination : voilà ce que Kant montre admirablement. Mais comment l'obligation morale concerne-t-elle l'existence empirique, voilà ce qui reste obscur. Et l'on peut faire une objection de cette remarque de Schopenhauer : « le corps est un *phénomène* qu'on peut détruire sans porter atteinte à la volonté profonde qui est d'ordre *nouménal* »...

Avec Schopenhauer, nous assistons à un renversement

paradoxal des positions antérieures. Kant repoussait le suicide parce qu'il y voyait la négation du vouloir-vivre de la nature ; Schopenhauer l'écarte parce qu'il le tient au contraire pour une négation insuffisante et trompeuse de ce même vouloir-vivre.

D'où vient ce renversement ? De ce que Schopenhauer, sous l'influence des philosophies hindoues envisage le monde sous le signe de la souffrance. Qu'est-ce que le monde ? une illusion d'être ; la vie ? une douleur universelle ; cette illusion et cette douleur ? le produit spontané d'une volonté unique, immense, sans raison et sans but, parce qu'antérieure à tout raisonnement. Tout le mal de l'existence résulte du vouloir-vivre qui pousse d'une manière absurde la volonté — réalité en soi — à s'objectiver dans les phénomènes. Un seul remède à ces maux : la négation du vouloir vivre. La question morale en effet n'est pas de savoir comment vivre, mais s'il faut vivre. Or si le monde est une illusion, et la souffrance essentielle à la vie, la réponse ne fait pas de doute : c'est la condamnation de la vie qui s'impose ; et puisque la vie est l'œuvre d'une volonté aveugle, la tâche à accomplir ne peut être que la négation du vouloir-vivre. Il faut supprimer le monde de la représentation en supprimant le sujet de la représentation. Le moyen le plus radical ne serait-il pas le suicide ? Non. « Bien loin d'être une négation de la volonté, le suicide est une marque d'affirmation intense de la volonté. Car la négation de la Volonté ne consiste pas en ce qu'on a horreur des maux de la vie, mais en ce qu'on en déteste les jouissances. » Le suicide n'entrave pas le vouloir-vivre : on a beau détruire la Volonté en un phénomène particulier, la chose en soi n'en reste pas moins intacte. « Le suicide nie l'individu, non l'espèce. »[35] Il est donc une négation incomplète du vouloir-vivre. Pour saisir l'exacte portée de la doctrine de Schopenhauer, il faudrait savoir un peu mieux ce qu'il entend par le Nirvâna final qu'il appelle de ses vœux, et sur lequel sa pensée demeure volontairement imprécise.

Faisant suite à Schopenhauer, surgissent deux penseurs diamétralement opposés : Dostoïevski et Nietzsche. Le premier rejette le suicide parce qu'il le pose en équivalence avec la négation de Dieu : « Celui qui ose se tuer, est Dieu », se met à la place de Dieu[36] ; le second revendique hautainement la liberté pour et dans la mort : « Je vous recommande ma mort — enseigne Zarathoustra — la mort volontaire qui vient à moi parce que je le veux »[37]. Dostoïevski et Nietzsche arriveraient peut-être à s'entendre

sur la *signification* du suicide, mais ils divergent radicalement sur la valeur qu'ils lui accordent.

Plus près de nous, le thème de la liberté pour la mort a été repris avec éclat par Heidegger[38]. L'originalité de Heidegger, c'est d'écarter l'éventualité du suicide par la seule analyse de la mort. Ni la volonté de Dieu, ni la loi morale, ni « ce qui se passe après la mort » ne décident de l'absurdité du suicide. Le suicide est un non-sens parce qu'il va contre le sens de la mort. La position de Heidegger sur le suicide est donc commandée par une question préalable : qu'est-ce que la mort ? — La mort est la fin de l'existence humaine, ou plus précisément de ce que Heidegger appelle l'être-dans-le-monde. Mais la notion de fin reste ambiguë. Elle enferme plusieurs sens. Finir signifie tout d'abord *cesser* : la pluie cesse, le chemin cesse ; et de même la vie, un jour, cesse. Mais le chemin, la pluie ignorent leur cessation prochaine ; l'être humain au contraire la pressent, elle fait partie pour lui du « pas encore ». Ainsi, mourir, ce n'est pas simplement arriver à bout de course et puis « décéder » ; c'est en outre *prévoir* sa mort, sa fin. En tant que l'être humain anticipe sur son avenir, il est en permanence son « pas encore », et de même il *est* depuis toujours sa fin. Par suite, la mort ne désigne pas uniquement l'événement physique qui fera dire d'un existant qu'il « est à la fin, et fini » ; plus profondément elle désigne chez l'homme qui prévoit sa mort, son *être-pour-la-fin*. Mourir, le terme vise ce mode d'être par quoi l'homme *est dès maintenant pour sa mort.*

C'est en prenant conscience de cet être-pour-la-mort que nous sommes arrachés à la banalité de l'existence quotidienne. L'« imminence » de la mort nous transit dans un isolement radical. Car personne ne peut se décharger sur un autre de sa mort. La mort nous retire de la communauté impersonnelle du « on ». En réalité, « *on* meurt *seul* ». *La mort est une possibilité qui m'est absolument propre.* Or cet « esseulement » prévisible de la mort rejaillit sur l'existence présente ; la mort en tant que possibilité rigou-

reusement personnelle, révèle à l'homme son existence authentique et propre, en même temps qu'elle l'avertit de l'échec assuré des autres modes d'existence, en particulier de l'*être-avec* les autres. La solitude finale de la mort oblige celui qni l'anticipe à *assumer son être propre ;* elle l'oblige du même coup à assumer totalement sa liberté.

Parmi les choses possibles qui font partie du « pas encore », la mort apparait en effet comme une possibilité privilégiée. Car elle ne peut se réaliser qu'en supprimant l'existence humaine : la mort, c'est la possibilité de ne plus pouvoir réaliser de présence au monde. C'est donc une possibilité extrême, limite, et que l'être humain s'avère incapable de *dépasser*, puisque par la mort devient *possible* la radicale *impossibilité* d'une existence humaine. Limite extrême de l'existence, la mort est par suite limite extrême de la liberté humaine. Elle en découvre l'essence. C'est pourquoi l'existence authentique, loin de fuir devant la signification de la mort, se la rend présente par une acceptation totale. Mais comment comprendre cette acceptation ?

C'est ici que se pose la question du suicide. La mort étant une possibilité de l'existence humaine, je puis me laisser entraîner, comme devant toute autre possibilité, par l'ivresse d'une réalisation immédiate, et ainsi « travailler à mon décès ». Mais précisément la mort ne nous donne rien à *réaliser*, rien que l'existence humaine puisse être en tant que réelle. « Tenter de la réaliser reviendrait non seulement à la détruire en tant que possibilité, mais encore à anéantir toute possibilité ». En fait le suicide cause le « décès » (il éteint la vie empirique) ; il ne cause pas la *mort*. Tout au contraire il détruit la possibilité de la mort *humaine* en détruisant l'être-pour-la-mort. Car, nous l'avons vu, il appartient en propre à l'homme de *mourir* : et par là on désigne ce mode d'être en quoi la réalité humaine est dès maintenant pour sa mort. La conservation de ce mode d'être, voilà au contraire ce qui constitue l'acceptation authentique de la mort. Celle-ci n'est pas dans

le geste destructeur de la mort possible ; elle est dans l'attente qui supporte la mort *comme possibilité.* Aussi *l'être-pour-la-mort* doit-il conduire non pas au suicide, mais au renoncement de soi. Loin de prendre la fuite devant cette *possible impossibilité* de soi qu'est la mort, ou de transformer celle-ci en « chose », en « décès », — l'homme doit se rendre *libre pour la mort.* C'est alors qu'il prend possession de son existence totale et qu'il s'élève au-dessus des futilités dégradantes de l'existence journalière. Cette liberté pour la mort ne signifie nullement que l'homme est voué au néant, qu'il n'existe *que* pour la mort ; car la mort ne fonde pas la liberté, elle en révèle seulement la nature particulière : Heidegger s'est défendu lui-même du nihilisme dont on l'accuse étourdiment. Et la question du suicide éclaire bien sa position, me semble-t-il. Tenir pour vraie sa mort, ce n'est pas la rechercher, c'est découvrir avec angoisse ce que nous *sommes.* « L'interprétation de l'être pour la mort (est destinée) à rendre visible la transcendance de l'être de l'homme »[39]. Elle n'est qu'une étape dans l'instauration de la problématique de l'être. Elle ouvre la voie à l'ontologie.

Rien de plus opposée à ces théories que la conception sartrienne de la mort[40]. Chez Sartre en effet, la perspective ontologique disparait ; la mort n'est plus un moment dans la découverte de l'être : elle ne favorise plus la prise de conscience de l'être propre, ni l'accès à une liberté authentique. Elle est au contraire une pure aliénation. Et pourtant, en ce qui concerne le suicide, la solution sera la même : il faut en repousser l'éventualité. Rappelons, pour comprendre la position de Sartre, que, pour lui, le problème se pose uniquement au niveau de l'existence temporelle et terrestre. La mort n'est pas à prendre comme l'accord final de la vie : ce qui lui donne un sens ; elle n'est pas non plus passage à un au-delà ; elle n'opère aucun partage entre ce qu'il y a de temporel et d'éternel en l'homme. Simplement, elle arrête un cours. Elle fait

que la vie « cesse ». Ce n'est pas une fin ; c'est un terme qui ôte à la vie toute signification.

La mort est absurde parce qu'elle ne peut faire l'objet d'aucun projet. La mort est mort précisément parce qu'elle ne peut être attendue, voulue. Qu'est-ce que la vie en vérité sinon une possibilité d'avenir, une attente ? A chaque instant, « la vie décide de son propre sens, parce qu'elle est toujours en sursis, elle possède par essence un pouvoir d'auto-critique et d'auto-métamorphose qui fait qu'elle se définit comme un « pas encore » ou qu'elle est, si l'on veut, comme changement de ce qu'elle est ». En un mot, la conscience, le « pour soi », en tant que projet d'avenir, réclame toujours un *après*. « Etre soi, c'est venir à soi ».

Pour que la mort conférât un sens à la vie, il faudrait qu'elle puisse être donnée dans un projet. Or c'est impossible. Car la mort change la vie à faire en vie *faite*. Pour la vie morte, les jeux sont faits ; rien ne peut plus arriver de l'intérieur, on n'y peut plus rien faire entrer. Mais si, comme on l'a dit, il appartient au *pour-soi* de se projeter dans le « pas encore », en supprimant le « pas encore », la mort supprime le *pour-soi*. Etre pour-soi et être pour la mort sont deux choses incompatibles. « C'est parce que le pour-soi est l'être qui réclame toujours un après, qu'il n'y a aucune place pour la mort dans l'être qui est *pour-soi* ».

Impossible donc que la mort soit *mienne*. On ne saurait d'ailleurs penser sa mort. Sans doute avec un peu d'imagination, je puis *voir* mon cadavre : « ça n'est pas difficile mais c'est *moi* qui le voit, avec *mes* yeux. Il faudrait que j'arrive à penser... à penser que je ne verrai plus rien, que je n'entendrai plus rien et que le monde continuera pour les autres »[41]. En fait ma mort n'est connue que par l'*autre*. Elle livre ma vie faite en proie aux autres. Elle consacre une totale aliénation. Il serait donc inconcevable que je puisse en faire l'un de mes projets. La mort est par essence irréalisable. Assurément rien ne m'empêche

de projeter *telle* mort : suicide, martyre, sacrifice ; je puis vouloir *tel moyen* de descendre dans la mort ; mais *la mort* elle-même, en tant qu'indéterminée, je ne puis la vouloir. Elle pourra toujours me « saisir » par surprise au moment même où je m'apprête à me la « donner » : une crise cardiaque peut interrompre à tout instant tel projet de suicide. C'est que la mort comme telle est irréalisable. Elle est « une néantisation toujours possible de mes possibles, qui est hors de mes possibilités ». Il n'y a donc aucune place pour la mort dans l'être pour-soi ; il ne peut ni l'attendre, ni la réaliser, ni se projeter vers elle.

Dans ces conditions, le suicide apparait évidemment absurde. En tant que *choix*, j'en suis le propre fondement ; mais en tant que *mort*, il met fin à ma vie. Il y a par conséquent dans le suicide une sorte de projet contradictoire, irréalisable, auquel je ne peux me prêter que de mauvaise foi : celui de vouloir être le fondement de la fin de ma vie. « Etant acte de ma vie, en effet, il requiert lui-même une signification que seul l'avenir peut lui donner ; mais comme il est le *dernier* acte de ma vie, il se refuse cet avenir, aussi demeure-t-il totalement indéterminé... Le suicide est une absurdité qui fait sombrer ma vie dans l'absurde »[42]. Absurdité, parce qu'il transfert à un acte l'indétermination de la mort.

Ainsi, par des chemins différents, Heidegger et Sartre arrivent à la même conclusion. L'un condamne le suicide parce que l'être humain est déjà mort ; l'autre parce qu'il n'est jamais mort... La vérité importante que semblent avoir découverte ces deux penseurs et qui servira ici de conclusion, c'est que le problème du suicide dépend d'un autre plus fondamental qui est celui du sens de la mort. Sens obscur et difficilement déchiffrable : et chacun peut reprendre ici le mot de Pascal : « Tout ce que je connais est que je dois bientôt mourir, mais ce que j'ignore le plus est cette mort même que je ne saurais éviter ».

F. M. Genuyt, o. p.

## NOTES

1. *Phédon*, 65 c. — 2. *Ibid.*, 67 b. ; cf. 65 e-66 a. — 3. *Ibid.*, 66 d. — 4. *Ibid.*, 64 a.

5. *Ibid.*, 62 b. Pour L. ROBIN, la formule appartient probablement à l'enseignement des mystères orphiques, et même sans doute à quelque discours sacré (*Phédon*, coll. Budé, Notice, p. XXIV).

6. *Lois*, IX, 873 cd ; *cf.* IX, 854 c. — 7. *Phédon*, 62 c. — 8. *Lois*, IX, 873 c.

9. *Ethique à Nicomaque*, E, 15, 1138 a 6-14. — 10. *Ibid.*, E, 1138 a 18-19. — 11. *Ibid.* E, 1138 b 6-12.

12. *Cf.* M. GUYAU, *La morale d'Epicure*, Paris, 1910.

13. « Quant à la survie plus ou moins longue des âmes humaines (ou de certaines d'entre elles), l'Ecole n'est jamais parvenue à fixer un dogme accepté par tous, et ce problème n'intervient guère, exception faite de certains textes de Sénèque, dans l'élaboration de la morale. » V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1953, p. 176.

14. *Id.*, *ibid.*

15. Pour le stoïcisme ancien, voir les textes sur le suicide dans VON ARNIM, *Stoïcorum veterum fragmenta*, III, nos. 757-768.

16. V. GOLDSCHMIDT, op. cit., p. 202.

17. SÉNÈQUE, *A Lucilius*, lettre 24.

18. *Id.*, lettre 70 (sur le suicide). — 19. *Id.*, lettre 70. — 20. *Id.*, lettre 58. — 21. *Id.*, *ibid.* — 22. *Id.*, lettre 12. — 23. *Id.*, lettre 41.

24. *Id.*, lettre 24. — La pensée de PLOTIN reste flottante : pour la liberté du suicide, *En.*, I, IV, 8 et 16 ; contre, *En.*, I, IX, 9 ; IV, 4, 44. EPICTÈTE y est opposé, *Diatribes* I, 26, 28, 29. Cf. ce qu'en pense S. AUGUSTIN, *De Civ. Dei*, I, 17 sq. ; XIX, 4.

25. DU VAIR, D'URFÉ, CHARRON...

26. MONTAIGNE, *Essais*, 11, 3 ; *cf.* également I, 14, 33, 37 ; II, 11, 13, 28, 29, 35.

27. DESCARTES, *Lettres à la reine Elizabeth* du 6 oct. 1645, et du 3 novembre 1645.

28. SPINOZA, *Ethique*, cité par L. MEYNARD, *Le suicide*, Paris, 1954, p. 44.

29. MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, 76.

30. VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, articles *Caton*, *Suicide*.

31. ROUSSEAU, *La nouvelle Héloïse*, III, 22.

31 bis. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Lemaire coll. Hatier, p. 36.

32. *Ibid.*, p. 45-46.

33. *Die Metaphysik der Sitten*, Cassirer, VII, p. 234.

34. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 54.

35. *Le Monde comme Volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, Paris, 1942, pp. 416-417.

36. *Les Démons*, I, III, 8.

37. *Ainsi parlait Zarathoustra*, cité par L. Meynard, *op. cit.*, p. 17.

38. *Sein und Zeit*, §§ 46-53.

39. Heidegger, *Qu'est-ce que la Métaphysique ?*, trad. H. Corbin, *Avant propos*, Paris, 1951, p. 11.

40. *L'Etre et le Néant*, Paris, 1943, pp. 615-638.

41. *Le Mur*, pp. 21-22.

42. *L'Etre et le Néant*, p. 624.

# SUICIDE ET LIBERTÉ

Un philosophe a-t-il quelque chose à dire du suicide, — entendons bien : quelque chose qui lui appartienne en propre, qui ne soit pas la simple répétition de ce que peuvent dire de leur côté le juriste, le sociologue et le psychiâtre ?

La question n'est pas dénuée de toute signification : les membres de la Société française de Philosophie qui ont, tout au long du premier quart de ce siècle, élaboré le *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, n'ont pas songé à y introduire le terme *suicide*. Cette omission doit apparaître pleine de sens si l'on se souvient du soin avec lequel a été rédigé cet important ouvrage. Il ne s'agit pas d'un oubli pur et simple, mais, si l'on peut ainsi s'exprimer, d'un oubli oublié : le philosophe qui ne parle pas du suicide n'oublie pas de traiter un sujet qui relève de sa compétence, mais il ne pense pas à en parler parce qu'il est intimement persuadé qu'il n'a rien à en dire. Il en va du suicide comme des multiples accidents qui peuvent arriver à cet être psychologiquement et biologiquement menacé qu'est l'homme : ils n'intéressent que les sciences qui regardent l'homme de l'extérieur, comme un objet mesurable et susceptible d'interprétations statistiques. On étudiera la fréquence du suicide comme on établit la courbe de la mortalité infantile ou des accidents du travail.

Mais, si le suicide se laisse entièrement expliquer par le recours aux procédés objectifs, si le philosophe peut en toute tranquillité de conscience abandonner le droit d'en dire quelque chose, c'est aussi de façon tout extérieure que le suicide peut recevoir une qualification morale : la cité ou la religion le défendent par une loi positive, et c'est pour cette seule raison qu'il devient chose mauvaise. Mais il convient sans doute de ne pas s'illusionner sur la

résistance d'une condamnation tout extérieure. Saint-Preux. l'amant désespéré de Julie, écarte comme en se jouant les objections contre le suicide. Dira-t-on qu'il porte préjudice à la société, qui ne subsiste que par ses membres ? Cet argument peut bien valoir la plupart du temps, parce que, en effet, l'individu se doit à la société ; mais le meilleur service qu'on puisse rendre à la cité n'est-il pas, en certains cas, de renoncer à la vie ? et par ailleurs l'homme ne se doit-il pas à lui-même plus encore qu'à autrui ? N'a-t-il pas un droit à « chercher son bien et fuir son mal en ce qui n'offense pas autrui » ? Contre cette proposition fondamentale, qui exprime la nature intérieure de l'homme, toutes les interdictions positives viennent buter et mourir. Fera-t-on appel à l'autorité de Dieu, observera-t-on que la vie n'est pas à nous parce qu'elle nous a été donnée ? Mais c'est justement parce qu'elle nous a été donnée qu'elle est à nous et que nous pouvons la sacrifier à la conservation d'un bien plus précieux, à savoir notre bien-être. Comme la loi civile était mise en échec par la supériorité de la personne sur la société, la loi religieuse perd toute valeur absolue en raison de la supériorité de l'âme sur le corps. Aucune interdiction extérieure ne peut porter atteinte à la loi intérieure de la nature humaine.

Contre toutes les pressions de l'extérieur le suicide apparait en définitive comme la protestation de la liberté. Etre libre, c'est trouver en soi sa propre loi, c'est donc relativiser toutes les prescriptions et toutes les interdictions positives ; si le suicide n'a d'autre sens que celui qui se manifeste dans une étude objective, la liberté peut le faire tomber dans le domaine de l'extériorité et mettre en question le jugement moral qu'on veut lui imposer ; si le suicide est, aux yeux du philosophe, insignifiant, cela signifie identiquement qu'il est toujours possible et légitime comme acte de la liberté. Le philosophe qui ne parle pas du suicide ne fait donc que le légitimer par son silence même.

Mais cette thèse implicite sur le suicide entraîne en

réalité deux conséquences contradictoires. D'une part, en effet, elle légitime le suicide, comme nous venons de le voir, en lui refusant cette importance que veut lui donner la loi extérieure. Mais d'autre part elle tend à en dissuader, puisque son insignifiance même semble lui ôter tout pouvoir de résoudre les vrais problèmes, de telle sorte que la liberté s'égare en cherchant dans la mort empirique le moyen de s'affirmer. Ainsi, selon les stoïciens, la mort volontaire était présentée comme le moyen parfois nécessaire de la vie vertueuse ; mais la véritable sagesse consistait à savoir qu'aucun obstacle ne peut atteindre vraiment le vertueux, qu'il est une citadelle, « semblable », disait Marc-Aurèle, « à un promontoire sur lequel sans cesse se brisent les vagues ». C'était donc au nom du libre arbitre que le suicide était légitimé ; mais ce même libre arbitre le rendait inutile, voire mauvais, puisque se donner la mort eût été oublier la grandeur de l'homme, — sa liberté que nul ne peut lui voler, — et redonner quelque valeur à ce qui n'est que fumée et néant.

Ainsi, la même raison qui fait apparaître le suicide comme une solution possible amène aussi bien à conclure que ce n'est pas en se donnant la mort que l'homme se trouvera lui-même. Si le suicide ne contient rien qui permette de le contester, sinon de façon tout extérieure, il n'a pas non plus assez de sens pour éclairer l'énigme de la vie.

Se refuser à un discours philosophique sur le suicide, c'est simultanément le légitimer et le déclarer inutile. Il suffisait de signaler cette incohérence pour formuler par contraste les conditions qui s'imposent à une réflexion sur le suicide : si le philosophe parle du suicide, s'il n'estime pas que la mort volontaire relève exclusivement d'une explication objective, il doit faire apparaître un *sens humain* du suicide ; celui-ci doit être compris désormais comme une entreprise destinée à donner à l'homme le sens même de son être ; il ne peut plus être jugé de l'extérieur, mais uniquement à partir de lui-même et en quelque sorte sur sa réussite ou son échec.

### I. LE SENS DU SUICIDE.

Cernée et menacée par les pressions de l'extérieur, la liberté peut se révolter et nier ce qui la nie. De ce point de vue, le suicide semble tout d'abord se réduire à toutes les autres formes de protestation en faveur de la liberté : traverser la rue en dehors du passage clouté, refuser les conventions mondaines, se désolidariser de sa situation historique... C'est alors aussi que peut être considéré comme ne valant pas la peine d'être posé l'acte de se donner la mort : ce n'est pas en m'affranchissant des règlements de police ou des comportements en usage que je m'élève à la liberté, c'est en comprenant que je les domine et que je ne suis pas touché par eux ; de même, ce n'est pas en contestant le devoir de vivre que m'impose la société ou la religion que j'affirme ma liberté, c'est en accédant à un mode de vie qui déréalise l'existence simplement empirique.

Il doit pourtant apparaître qu'il y a une différence entre le fait de traverser la rue en dehors des clous et l'acte de se donner la mort, que l'un et l'autre ont des significations non identiques en ce qui concerne la liberté. Dans le premier cas, ce n'est qu'*une* limitation de la liberté qui est surmontée ; dans le second, ce sont *toutes* les limitations qui sont *simultanément* reniées et d'une façon qui veut être *définitive*. Le suicide implique donc une thèse sur la liberté qui lui est rigoureusement propre, il a un sens irréductible au sens de toute autre forme que peut prendre l'affirmation de la liberté. C'est ce sens que nous devons tenter de mettre en lumière.

Celui qui se donne la mort voudrait vivre, disait Schopenhauer. On peut ajouter : c'est précisément *parce qu'il voudrait vivre qu'il se donne la mort*. Le suicide ne tend pas à la mort, en effet, mais à la vie ; il n'est pas désir de l'anéantissement, mais de la plénitude, non pas radiation, mais affirmation de soi, et c'est seulement en de telles perspectives qu'il peut avoir un sens. La femme

abandonnée qui absorbe un tube de gardénal veut mourir, sans doute ; mais qu'est-ce que vouloir mourir, pour elle ? C'est vouloir s'arracher à cette solitude qui lui pèse, à ces souvenirs révolus qui la torturent, à l'absence qui se reflète dans tous les objets qu'elle rencontre, à cette fermeture qui lui interdit tout projet et la sépare de tout avenir possible. Ce qui, de l'extérieur, peut être appelé *sa vie*, a cessé pour elle d'être une vie. « Tant qu'il y a de la vie, il y a de l'espoir », dit-on ; mais précisément la totalité de la vie peut apparaître comme étrangère, sombrer dans une sorte d'anticipation de la mort, et refuser tout support à un espoir, si ténu qu'il soit. « Ce n'est plus une vie », et c'est cette vie qui a cessé pour elle d'être une vie que la désespérée veut quitter. Elle ne cherche pas la mort, puisque la mort lui est déjà présente ; elle ne veut pas s'abîmer dans le néant, puisque c'est sa situation actuelle qui est pour elle un néant ; elle se donne la mort pour nier ce qui nie sa vie. Ce qu'elle veut détruire, ce n'est pas le simple fait de vivre, mais le fait de vivre dans cette solitude et cet abandon qui sont la destruction de sa vie.

Le suicide présuppose donc le pouvoir étonnant de se détacher soi-même des conditions données de sa propre existence, de faire apparaître sa vie comme une mort, de lui refuser toute signification et de ne consentir à se ressaisir soi-même qu'au delà de cette vie. Il s'agit bien, en effet, de la position d'un sens qui émane du sujet, qui n'est pas contenu dans la vie objective. Celui qui se donne la mort pourrait tout aussi bien continuer de vivre, rien ne l'oblige à mourir, sinon sa propre décision. Selon qu'elle s'opère dans le suicide ou dans la maladie, la rencontre avec la mort prend des traits radicalement différents : la maladie mortelle est une contrainte naturelle, c'est l'évolution biologique elle-même qui fait avancer la mort ; celui qui se donne la mort échappe à une situation biologique à laquelle il est adapté, qui ne recèle aucune présence objective de la mort ; c'est lui qui la fait apparaître, lui

qui la projette de l'intérieur de lui-même sur sa vie : c'est parce qu'il ne veut pas vivre dans la solitude, parce qu'une telle vie ne lui semble pas digne d'être vécue que le désespéré la voit apparaître comme n'étant pas une vie.

L'animal meurt, mais seul l'homme est capable de se donner la mort. C'est en effet son privilège que de pouvoir se retourner contre sa vie empirique et biologique, de la projeter en face de soi, de la juger, et de se poser comme indépendant de cette vie, c'est-à-dire *libre*. La liberté et la possibilité du suicide sont données en même temps, elles se conditionnent réciproquement, elles semblent s'identifier : être libre, c'est pouvoir se donner la mort, s'il est vrai que c'est aussi se saisir soi-même comme un sujet, indépendant, et plus profond que toutes les déterminations objectives.

La liberté rend possible le suicide. Et cependant tous les hommes ne se suicident pas, alors même qu'ils ont la possibilité de le faire : tel continuera de vivre dans le déshonneur, dans la solitude ou la maladie ; il conviendra que la vie qu'il mène n'a plus aucun sens, qu'il est comme mort, et pourtant il fera corps avec cette existence, il la comprendra comme sienne. Est-ce par héroïsme ou par sainteté ? n'est-ce pas au contraire qu'un tel homme a renoncé à la liberté, par lâcheté ou par soumission aveugle aux conventions sociales et religieuses ? et le suicide, par opposition, doit-il être compris comme un acte de courage ou de lâcheté ? Ce serait s'égarer que de chercher selon une telle voie le sens du suicide. Que tous les hommes ne se suicident pas alors qu'ils ont tous la possibilité de le faire, ce fait banal doit nous amener à comprendre que le suicide ne présuppose pas simplement la liberté, mais une thèse sur la liberté.

Je puis décider que telle occupation, à laquelle j'ai déjà consacré plusieurs années de ma vie, n'a aucun sens pour moi, et m'en détacher ; je puis rompre des liens auxquels j'avais promis fidélité ; quelque chose de moi me devient alors étranger et une partie de ma vie tombe

dans la mort. Mais ce n'est pas *toute* ma vie ; il y aura encore pour moi des occupations, des liens et des fidélités ; il y aura tout au moins la possibilité de me consacrer à une tâche et d'accepter des liens. En privant de sens et en rejetant dans la mort toutes les occupations et tous les liens, le suicide introduit quelque chose de tout nouveau. Qu'est-ce, en effet, que faire apparaître comme négation de la liberté et de la vie ce qu'on appelle communément la vie, sinon vouloir se donner une liberté absolue et une vie qui échapperait à toutes les limitations ?

Seule la liberté absolue peut donner un sens à la décision qui fait apparaître comme une mort la totalité de la vie. Si je comprends ma liberté comme relative et limitée, ne s'exerçant qu'au sein des multiples contraintes qui pèsent sur elle de l'extérieur, je ne pourrai trouver en moi une force de négation assez grande pour biffer d'un trait toute ma vie. Chassée d'ici, anéantie par telle souffrance, la liberté peut ressurgir ailleurs, au moins comme une possibilité qui m'est toujours offerte. « Tant qu'il y a de la vie, il y a de l'espoir », encore une fois ; la seule condition qui autorise et rende possible cet espoir, c'est de n'attendre de la vie qu'une liberté toujours menacée mais toujours renaissante, de situer sa source en cela même qui la limite. L'homme déshonoré, la femme abandonnée, l'enfant mal aimé qui se donnent la mort ont en quelque sorte investi leur vie tout entière dans la consisération d'autrui, dans la communion de l'amour, dans la tendresse et la sollicitude maternelles. En dehors de cet unique bien, il n'est rien qui puisse être appelé une vie ; est-il compromis ? c'est la vie qui se refuse tout entière, qui cesse d'être vue comme une possibilité, c'est tout espoir qui s'évanouit. La vie est rejetée en dehors de la vie, la liberté, au delà de ce monde qui l'opprime. Le désespoir consisterait à continuer de vivre dans ce vide absolu, à laisser s'écouler sans y toucher une existence qui est devenue un pur fait biologique. Le suicide n'est donc pas un acte de désespoir ; il est au contraire l'acte qui veut surmonter le

désespoir une fois que celui-ci a commencé de s'installer dans la vie et de la ronger sournoisement. Si la vie ne laisse aucun espoir, il n'est d'autre solution que de la trancher, ou, plus simplement, de la reconnaître telle qu'elle est effectivement devenue : la négation du seul bien qui eût pu lui donner un sens humain.

Le suicide veut briser le désespoir, mais il n'y a de désespoir que si la liberté se veut absolue. C'est dans ce projet même d'une vie qui aurait dépassé toutes les menaces et tous les échecs que l'hypothèse de la mort volontaire a commencé de s'imposer comme devant être un jour la seule solution possible. Déjà la liberté s'est retirée du monde, elle a reflué vers un au delà qui échapperait à toutes les atteintes. La nostalgie de cet au delà engendre le désespoir à l'égard de cette vie, mais elle permet d'aller plus loin que le désespoir puisqu'elle ne fait désespérer qu'en raison du vouloir inconditionnel dont elle se veut elle-même ; la liberté absolue conduit à la mort, puisqu'en deçà de la mort elle ne peut être ce qu'elle veut être, mais elle vise l'au delà de la mort, car c'est seulement dans cet au delà qu'elle se posera pleinement.

C'est donc bien un style original de liberté que veut inaugurer la mort volontaire. Au delà du désespoir, elle est le refus des compromissions, des demi-mesures, l'affirmation absolue des valeurs : les amoureux qui se tuent à deux veulent la pérennité de leur amour, la communion parfaite et sans fissure que la vie risque perpétuellement de compromettre. Dire « oui » à la vie, c'est accepter la veulerie, poursuivre un pauvre bonheur qu'on défendra comme un os. Ainsi l'Antigone de Jean Anouilh :

« Vous me dégoûtez tous avec votre bonheur ! Avec votre vie qu'il faut aimer coûte que coûte. On dirait des chiens qui lèchent tout ce qu'ils trouvent. Et cette petite chance, pour tous les jours si on n'est pas trop exigeant. Moi, je veux tout, tout de suite, — et que ce soit entier, — ou alors je refuse ! Je ne veux pas être modeste, moi, et me contenter d'un petit morceau si j'ai été bien sage. Je veux être sûre de tout aujourd'hui et que cela soit aussi beau que quand j'étais petite — ou mourir ». (*Nouvelles pièces noires*, p. 193).

« Je ne veux pas comprendre. C'est bon pour vous. Moi, je suis là pour autre chose que pour comprendre. Je suis là pour dire non et pour mourir ». (*Ibid.*, p. 184).

Dire non et mourir : c'est ce non jusqu'à la mort, jusqu'à une mort qu'on se donne, qui confère à cette mort même un visage nouveau. Se donner la mort, ce n'est pas simplement mourir ; c'est en réalité vouloir échapper à la mort.

Le désespéré qui se donne la mort peut croire encore qu'il la *subit*, qu'il est victime des événements. qu'il n'aurait jamais songé au suicide si son malheur ne l'y avait conduit comme malgré lui. Il ne fait que profiter, pense-t-il, du pouvoir qu'a tout homme de se donner la mort. Mais en fait son acte n'a de sens que s'il est *nécessaire*, car estimer que la liberté ne peut être *maintenant* sauvée que par la mort, c'est réclamer une liberté qui exige absolument la mort. On peut ne pas s'en apercevoir ; les circonstances peuvent faire que la contrainte ne s'impose pas avec une force intolérable, le « oui » à la vie et à son bonheur impur peut n'être pas trop compromettant : il n'en est pas moins un renoncement à l'absolu de la liberté, car vivre, c'est accepter de dépendre de l'extérieur. La liberté n'est donc totale et réelle que si la mort cesse d'être une simple possibilité et devient un fait. Encore faut-il que ce soit une mort qu'on se donne : la mort qui vient de l'extérieur n'est que la dernière et la plus lourde des contraintes biologiques ; celle qu'on se donne volontairement s'inscrit dans le mouvement même de la liberté, elle est la liberté, une liberté que rien ne peut plus entraver et une liberté qui ne vient que d'elle-même, qui est donc réellement infinie en ce double sens qu'elle a dépassé toutes les limitations et qu'elle n'est plus reçue d'un autre. Se donner la mort, c'est se donner la liberté.

Il faut donc dire, en dernière instance, que le suicide recèle une affirmation implicite de l'inexistence de Dieu : si l'homme peut se donner une liberté infinie, Dieu n'existe pas. Kirillov, le célèbre personnage des *Possédés* de Dos-

toievsky, est la plus frappante illustration littéraire de cette thèse. « Tout homme qui veut la liberté doit oser se tuer », dit-il. « Celui qui ose se tuer, celui-là a percé le mystère de la supercherie. En dehors de cela, il n'y a pas de liberté. Tout est là et rien au delà. Celui qui ose se tuer, celui-là est Dieu. Chacun peut faire en sorte qu'il n'y ait pas de Dieu et il n'y en aura pas ». La seule raison qui empêche les hommes de se tuer, la crainte de l'au delà, manifeste à elle seule qu'ils ne savent pas encore ce qu'ils sont, qu'ils ne sont pas des hommes : le seul au delà de l'homme, c'est l'homme établi dans sa liberté.

Que Dieu n'existe pas, tel est donc le sens du suicide ; ou, plus précisément : que l'homme ne peut exister qu'en niant l'existence de Dieu. Ce sens peut demeurer caché et n'être pas perçu de celui qui se donne la mort ; c'est lui pourtant qui, obscurément, le guide et qui l'inspire. On se donne la mort pour surmonter le désespoir, mais on ne désespère de sa propre vie que si on a d'abord rêvé d'une vie dans laquelle la liberté serait absolue. Kirillov ne fait qu'expliciter ce rêve : « Celui qui aura vaincu la douleur et la peur, celui-là sera Dieu lui-même... Alors, l'histoire sera divisée en deux parties : du gorille à la destruction de Dieu et de la destruction de Dieu à la transformation physique de la Terre et de l'Homme. L'Homme se transformera physiquement et il sera Dieu ». Avoir le pouvoir de se donner la mort, c'est aussi être capable de nier Dieu ; se suicider effectivement, c'est prouver et justifier cette négation.

On voit, au terme de cette analyse, comment le suicide se distingue de ce qu'on appelle couramment le *sacrifice*. Peut-être n'oppose-t-on pas suffisamment ces deux conduites quand on dit simplement que la première vise *directement* la mort, tandis que la seconde tend à réaliser un bien supérieur qui peut, *indirectement*, provoquer la mort. Cette distinction réussit, sans doute, dans les cas les plus simples. Elle permet de comprendre, par exemple, qu'on ne peut identifier celui qui se tue par chagrin

d'amour et celui qui se noie en voulant sauver un homme en danger. Mais les choses peuvent n'être pas si simples. Des deux naufragés agrippés à la même planche, celui qui se rejette à la mer pour sauver son compagnon accomplit bien un acte qui entraîne nécessairement sa mort, et cependant on ne parlera pas ici de suicide. Du prisonnier qui se tue pour ne pas parler sous la torture, dira-t-on sans hésiter qu'il s'est suicidé, si c'est bien pour sauver ses compagnons qu'il s'est donné la mort ?

A l'inverse, des conduites qui sembleraient se rattacher au sacrifice peuvent bien être de véritables suicides. Antigone, chez Sophocle comme chez Anouilh, enfreint l'interdiction portée par Créon et elle doit, en conséquence, subir la mort ; pourtant les deux drames baignent dans des atmosphères toutes différentes ; n'est-ce pas tout simplement qu'Antigone selon Sophocle se sacrifie et selon Anouilh se suicide ? Les conduites sont matériellement identiques, elles ont pourtant des *sens* entièrement différents : l'Antigone d'Anouilh ressemble comme une sœur à la Jeannette de *Roméo et Jeannette*, qui, déçue par l'amour, déçue par la vie, refuse elle aussi d'« apprendre à dire oui » (*Nouvelles pièces noires*, p. 347) ; mais l'héroïne de Sophocle meurt en pleurant sur le soleil qu'elle ne verra plus, sur le mari qu'elle n'aura jamais, sur sa vie qu'on lui prend avant qu'elle ne soit achevée. Avant même leur structure, c'est leur mobile fondamental qui distingue le suicide et le sacrifice.

## II. L'ÉCHEC DU SUICIDE.

Consentir à vivre, c'est accepter de n'être pas tout à fait libre, puisque c'est pour le moins se reconnaître engagé dans une existence biologique, intéressé et concerné par elle. Pour être pleinement libre, il faut répudier cette dépendance, mais ce n'est possible que par la mort. Devenir libre, c'est identiquement se donner la mort.

Tel nous est apparu le suicide. Il n'est pas seulement un *moyen* dont pourrait éventuellement disposer la liberté,

il *est* la liberté qui se constitue. Si je me suicide, je suis libre ; et pour être libre, je dois me suicider. Toute la thèse de Kirillov repose sur cette identité entre le suicide et la liberté.

Il faut bien dire alors que le véritable problème que pose le suicide ne consiste pas à se demander s'il est légitime, en ce sens que l'homme *pourrait*, en certaines circonstances, avoir recours à un tel moyen. La seule question qu'on puisse se poser est celle de la *nécessité* du suicide. Reconnaître sa possibilité, voir en lui un moyen légitime, c'est déjà, implicitement, affirmer sa nécessité. Impossible de dire : « J'ai le *droit* de me suicider » sans dire aussi : « Je *dois* me suicider », puisque, nous l'avons vu, la liberté qui légitime le suicide est une liberté qui exige la mort. Il n'y aurait donc aucun sens à poser le droit en excluant ou en réservant le devoir ; si l'homme est un être qui a le droit de se donner la mort, il doit se la donner effectivement, car il ne sera jamais au niveau de la liberté qui est la liberté humaine, aussi longtemps qu'il acceptera de vivre. Kirillov avait vu juste : si les hommes ne se suicident pas, c'est parce qu'ils ne savent pas encore ce que c'est que d'être homme.

On ne peut s'interroger sur la légitimité du suicide comme on le fait à propos de n'importe quelle conduite. Ce serait oublier que la mort volontaire est incomparable à tout autre acte, qu'elle a sa structure propre, que cette singularité lui vient, en dernière analyse, de ce qu'elle est la seule entreprise humaine qui puisse prétendre à fonder la liberté, et de telle sorte qu'elle ne soit fondée sur rien d'autre qu'elle-même.

Par son essence même, le suicide semble éluder par avance toutes les objections qui lui peuvent être faites, il veut être à lui seul son propre juge, il entend n'avoir raison que de lui. Il résiste à toutes les attaques qui lui viennent de l'extérieur, contre tout impératif il garde une parade efficace, puisqu'il peut toujours se réclamer de la liberté. Aussi, bien souvent, ses adversaires se décou-

ragent-ils ; ils renoncent à avoir le dessus et confient à une autorité plus haute le soin d'emporter une position dont la raison ne peut se rendre maîtresse. Mais en réalité il ne faut confronter le suicide à rien d'autre que lui-même, c'est sa signification qu'il faut éprouver. Ce qui peut lui donner un sens, c'est l'instauration de la liberté. Réalise-t-il vraiment ce à quoi il prétend ? oui ou non, affirmer que c'est en me donnant la mort que je deviens libre a-t-il un sens ? Si oui, si le suicide *réussit*, il n'y a plus à tergiverser, « tout est là et rien au delà ».

La difficulté consiste en ceci que le suicide ne peut *réussir* qu'en réalisant la mort. Un suicide manqué, qui laisse la vie sauve, manque aussi son but ; il faut recommencer, ou bien comprendre la vie d'une autre façon. La mort et la liberté ne sont pas voulues comme deux fins qui seraient séparables : la liberté, c'est la mort ; la mort, c'est une liberté arrachée à toutes les contraintes et menaces extérieures, purement donnée à elle-même ; l'homme sans autre fondement que lui-même, c'est ce cadavre. N'est-ce pas se moquer ou perdre raison ? Comment dire que l'homme n'est homme qu'en étant mort ?

Si je le regarde de l'extérieur, le cadavre de cet homme qui vient de se donner la mort semble bien en effet n'avoir plus rien d'humain. Bien loin d'être libre, il n'est plus qu'un objet sans intériorité. Le suicide, qui visait à surmonter une liberté fragile, a tout l'air de n'avoir posé qu'une chose, soumise aux lois les plus strictes. Mais peut-être n'est-ce pas sur ce cadavre qu'il faut juger du suicide, peut-être n'est-il que le résidu d'une expérience qui a réussi ailleurs et d'une autre façon. Du moins faudrait-il qu'il en allât ainsi pour que le suicide eût un sens. Ce qui est voulu, encore une fois, c'est la mort, mais la mort comme fondement de la liberté, et non *cette* mort qui nous apparait dans le cadavre. La question est de savoir si cette scission à l'intérieur de la mort peut elle-même avoir un sens.

Il faut à la fois que la mort soit réellement une mort.

et qu'elle soit autre chose que la mort. La mort réduira à néant l'inhumanité de l'existence antérieure à la liberté, il y aura bien ce cadavre dont on se sera dépouillé comme d'un vêtement trop étroit. Et, d'autre part, la mort fera naître la liberté. Pour que le suicide réussisse, il faut et il suffit que l'homme vive encore alors qu'il est mort, qu'il y ait une vie dissimulée dans la mort. C'est cette présence d'un au delà à l'intérieur même de la mort qui peut assurer la cohérence du suicide.

Ne devons-nous pas avouer que nous en sommes venus à justifier le suicide ? Nous le décrivons, en effet, comme une sorte de pari sur un au delà ; nous disons qu'il a un sens si l'homme vit encore alors même qu'il est mort. L'au delà n'est-il pas réel ? n'est-il pas indubitable que l'homme vit encore après sa mort corporelle ? Le suicide serait alors une sorte de preuve pratique de l'immortalité ; celui qui se donne la mort et celui qui l'attend finiraient par se retrouver dans le même au delà ; la mort volontaire ne pourrait être condamnée qu'au nom de l'utilité sociale ou de l'acceptation religieuse de la souffrance, et nous reviendrions après un long et inutile détour à notre point de départ : le suicide serait en lui-même un acte indifférent et ce serait seulement de l'extérieur qu'on pourrait lui attribuer une cote morale.

Cette difficulté nous invite du moins à une réflexion plus attentive, qui nous permette d'éviter tout sophisme. Le suicide, disions-nous, requiert la présence d'un au delà à l'intérieur de la mort. Mais il faut ajouter : cet au delà, qui pourrait rendre possible la réussite de la mort volontaire, ne coïncide pas avec cet au delà qu'on appelle l'immortalité, celui qui se donne la mort ne veut pas la même chose que celui qui accepte de vivre ; ce n'est pas seulement l'immortalité qui peut justifier son acte, mais quelque chose de plus, et ce plus est précisément l'impossible. C'est en explicitant ce point qu'on en viendra enfin à montrer que le suicide ne peut réussir, parce qu'il contient en lui sa propre négation.

Si nous reprenons, en effet, l'exigence à laquelle nous sommes parvenus, nous devons avouer qu'elle est irréalisable. Il faudrait que la mort fût et ne fût pas une mort : cette scission est impossible, et pourtant c'est elle seule qui fonderait le sens du suicide. L'identité de la mort et de la liberté, qui est la grande séduction du suicide (puisqu'une liberté dans la mort serait absence de toute limitation et don de soi à soi), est aussi la raison de son échec (puisqu'une liberté absolue ne peut être pour l'homme qu'identique à la mort). L'au delà dont la nostalgie peut faire désirer et vouloir efficacement la mort ne peut être que *cette liberté* au sein de laquelle je serais à moi-même mon propre fondement ; si ce n'était pas, en effet, une telle liberté que je projetais de me donner, il me deviendrait impossible de comprendre ma vie comme négation absolue, et la volonté de la mort n'apparaitrait pas ; mais un tel au delà n'est pas un véritable au delà, il est immanent à la mort, il est la mort même, et seule l'imagination peut opérer la scission qui donne à la mort l'apparence de la liberté. Parler de la liberté comme négativité absolue, ce ne peut être, pour l'homme, que parler de la mort. Le suicide ne réussit donc à rien, sinon à poser ce cadavre, qui est la négation de la liberté.

On voit comment l'immortalité ne peut donner un sens à la mort volontaire, bien plus : comment elle l'exclut. Affirmer que l'homme existe au delà de la mort, c'est dire simplement que la mort corporelle lui demeure étrangère en quelque façon, qu'elle n'est la fin que d'un mode d'être homme, que le fait lui-même d'être homme n'est pas tout entier épuisé par ce mode. La mort n'est plus cette reprise absolue qu'elle veut être dans le suicide ; n'étant qu'une négation relative, elle n'atteint pas le fond de l'être, et elle ne peut plus faire qu'il surgisse de rien. Au delà de la mort, l'homme ne cesse pas d'être donné à lui-même par un autre que lui ; sa liberté échappe aux déterminations du corps et du monde, mais elle rencontre encore en face d'elle l'autre dont elle dépend fondamen-

talement. Elle n'est encore, transposée sur un autre mode, qu'une liberté finie. Comprendre que l'homme est capable d'exister au delà de la mort, c'est comprendre aussi sa finitude. Si le suicide, enfin, est la volonté cachée de surmonter la finitude, celui qui se donne la mort rencontre l'au delà de la mort sur le mode de la contradiction et du refus.

Il faut conclure que le suicide ne peut être qu'un acte manqué, disons plutôt : un acte par lequel l'homme se manque. Et pourtant, malgré la certitude de l'échec, qui est inscrite dans son essence même, il ne cesse pas d'être une tentation séduisante, présente elle aussi à l'intérieur de l'homme, dans le mouvement de sa liberté. Etre, c'est vouloir être; et ce vouloir peut *s'emporter*, se prendre lui-même pour objet, se vouloir comme son propre fondement. Il devient alors le contre-vouloir du vouloir être, et c'est bien le drame de la liberté humaine qu'elle puisse se vouloir à l'infini, mais qu'elle ne puisse le faire qu'en se reniant elle-même ; c'est l'ambiguïté de l'homme, qu'il puisse projeter d'être Dieu, mais que cette passion n'aboutisse qu'à un cadavre. Le suicide s'oppose à l'amour que chaque être a naturellement pour soi, disait saint Thomas, et, pour cette raison, il est illicite. Il ne parlait pas d'un amour empirique, mais il visait, — comme il le précise lui-même, — ce vouloir être dont le suicide est le contre-vouloir. A ce niveau, la mort volontaire cesse d'être un événement qui n'affecterait que le corps, en réservant encore l'au delà et la liberté : elle est, avant tout, la contradiction installée au cœur de la liberté, la négation la plus radicale que l'homme puisse s'opposer.

La liberté se manque dans le suicide, elle est une liberté devenue folle, mais elle est encore la liberté ; le suicide a donc assez de sens pour nous permettre de retrouver l'essence de la liberté humaine. Il en met à nu, en effet, l'une des caractéristiques les plus essentielles, à savoir le lien entre la liberté et la mort. L'animal *est*

mortel, mais il ne le sait pas, et sa vie demeure englobée dans la nature ; l'homme est mortel, et il le *sait* ; la possibilité lui est donnée de refluer au delà de sa vie sensible, de la projeter en face de lui, de la voir comme un inessentiel qui ne l'englobe pas vraiment. Il ne peut prendre conscience de sa liberté sans faire apparaître sa mort. Il lui semble alors que la mort est le véritable fondement de sa liberté, et c'est tout le sens du suicide, nous l'avons vu, que de se donner la liberté en se donnant la mort, de rejoindre le fondement de l'homme pour éliminer toute ombre de l'autre.

Que le suicide échoue dans son entreprise, cela signifie qu'il manque le véritable rapport entre la liberté et la mort. C'est bien, sans doute, sur l'horizon de la mort que se détache la liberté ; il est indubitable aussi qu'il n'y a d'êtres libres, parmi ceux qui vivent dans le monde, que ceux qui se savent mortels. Mais la mort apparait en même temps, et de façon insurmontable, comme ce qui menace la liberté et en dénonce la fragilité. Un être qui a besoin de se savoir mortel pour être libre ne peut être qu'un être fini. S'il veut rejoindre sa mort dans l'espoir d'y trouver une assise indestructible, il ne rencontre que la pure négativité ; s'il veut se fonder sur soi dans la mort, son expérience atteste que la finitude ne peut être à elle-même son fondement. Il faut donc que l'homme se sache mortel, mais aussi que sa mort demeure à l'horizon ; qu'il vive en face d'elle, qu'il ne cesse de la comprendre comme une possibilité toujours présente, mais qu'il ne dépend pas de lui d'actualiser. Ce que le suicide ne peut assurer, l'acceptation de la mort comme possibilité doit l'instaurer.

L'homme libre doit donc penser à la mort, malgré le conseil de Spinoza. Non pas seulement à l'événement historique que sera sa mort biologique (ce n'est encore qu'une façon imaginative et parfois morbide de vivre en face de la mort), mais à la finitude ontologique dont la

mort comme événement n'est que la manifestation visible. Et c'est dire, en dernière analyse, que penser à la mort et vivre en face d'elle, c'est penser à Dieu et vivre en face de lui. Si le suicide est l'effort tenté pour surmonter la finitude, la pensée de Dieu m'assure simultanément et de cette finitude et du sens qu'elle peut recevoir. Laisser la mort à l'horizon de la vie et vivre en face de Dieu, ce n'est là qu'une seule et même attitude, comme c'est aussi d'un seul et même mouvement que le suicide veut ruiner cette double transcendance de la mort et de Dieu. Cette liaison, qui enveloppe toute la dialectique du fini et de l'infini, a été bien souvent évoquée contre le suicide : l'homme ne peut se donner la mort, dit-on, il doit s'en remettre à Dieu. Cet argument rejoint l'exigence essentielle et le fond d'une liberté humaine, qui ne peut se poser qu'en acceptant la finitude, symbolisée par la mort, et en laissant être Dieu au delà d'elle-même.

Les philosophes, on le remarquait en commençant, oublient parfois de parler du suicide. Il est bien remarquable que ceux auxquels on pensait ont aussi oublié de parler de la mort. La philosophie ne peut en effet parler du suicide, à la fois pour le contester et pour en reprendre le sens, qu'à la condition de reconnaître aussi le sens de la finitude, de garder à son propre horizon la réalité de la mort, de ne prétendre en aucune façon éluder l'une et l'autre. Le sage selon Spinoza, qui ne médite que sur la vie et non sur la mort, est précisément celui qui est parvenu à se comprendre comme mode de la substance infinie. Le mouvement de la réflexion, qui conduit à une sorte d'absolutisation ou de divinisation du sujet humain, n'est en somme qu'une reprise de la visée qui inspire la mort volontaire. Parvenu au savoir, le sage n'a plus rien à dire du suicide, mais c'est parce qu'il croit avoir réusssi intemporellement ce que le suicide tente de réaliser sur un mode historique.

J.-Y. Jolif, o. p.

# LA POSITION DE L'ÉGLISE

Constatant que « dans la question du suicide, les théologiens font une large part à la réflexion philosophique », un auteur se demandait récemment « si l'absence de données révélées concernant le suicide permet d'user d'une autre méthode »[1]. La Bible, il est vrai, ne parle pas explicitement du suicide[2] et l'on ne saurait dénier au philosophe sa compétence sur un point de la loi naturelle. Pourtant, lorsque le théologien parle du suicide, il ne s'identifie pas au philosophe. Car, s'il ne néglige pas l'appui de la raison et fait un bout de chemin en compagnie du philosophe, il cherche aussi des garanties dans des « lieux » ignorés de ce dernier. Pour le théologien, tout problème de vie se réfère à un problème de foi, puisque tout problème de vie s'insère dans une destinée surnaturelle. Aussi doit-il tenir compte de ce que dit et fait l'Eglise, dépositaire de la foi et responsable du salut des hommes.

Sur le suicide, la position de l'Eglise est ferme. Elle la manifeste dans sa discipline comme dans son enseignement. Il nous suffira de donner quelques indications sur ces deux points pour montrer comment le théologien n'est pas dépourvu de « données » lorsqu'il s'interroge sur le suicide.

### LA DISCIPLINE.

Le Code de droit canonique fait plusieurs fois mention du suicide. A travers les textes, l'Eglise manifeste son attitude soit à l'égard des suicidés ou de ceux qui essaient

de se donner la mort, soit à l'égard de ceux qui enseignent la légitimité du suicide.

a) *Les suicidés.*

Selon le can. 1240, §1, 3°, ceux qui se sont donné la mort délibérément sont privés de la sépulture ecclésiastique (*cf.* aussi can. 2350, § 2). On appliquera cette mesure si l'on possède une double certitude : de la cause du décès, (suicide et non pas accident), et de la pleine responsabilité du suicidé. Faute de quoi, on consultera l'Ordinaire dans la mesure du possible, et, si le doute subsiste, on donnera la sépulture ecclésiastique, en prenant soin toutefois d'écarter le scandale, par exemple en fournissant des explications ou en simplifiant les cérémonies (§ 2). On admet qu'un certificat médical attestant la folie ou le manque de contrôle de soi dégage la responsabilité du curé, qui peut dans ce cas accorder la sépulture ecclésiastique, à charge de fournir aux fidèles les explications nécessaires pour éviter le scandale. Comme le crime ne se présume pas, en cas de doute, on conclura à un accident. Mais on se souviendra que des peines frappent ceux qui accordent indûment la sépulture ecclésiastique, qui l'ordonnent ou qui y contraignent (can. 2339).

Le can. 1240 reprend une réponse du Saint-Office, en date du 16 mai 1866. Après avoir émis le principe : « On ne peut donner la sépulture ecclésiastique à ceux qui se sont tués par désespoir ou par colère (mais non par folie) », la Suprême Congrégation examine trois possibilités : la colère ou le désespoir ne font pas de doute : il faut alors refuser la sépulture ecclésiastique ; si la folie est certaine, on l'accordera normalement ; si l'on est incertain, on pourra donner la sépulture, mais sans solennités (sonneries de cloches, v. gr.). On saisit l'évolution du texte : le « propos délibéré » a remplacé « désespoir » et « colère » : on ne distingue plus entre sépulture et solennités, mais on insiste pour que le scandale soit écarté.

Cette discipline est très ancienne. Dès le II^me^ concile

d'Arles (443 ou 452) le suicide d'un serviteur est mentionné au can. 53 comme un crime non imputable à son maître[3]. Les conciles d'Orléans (533), de Braga (563), d'Auxerre (578), de Troyes (878), la réponse de Nicolas 1er aux Bulgares (866), interdisent les offrandes, le Saint Sacrifice, la sépulture écclésiastique pour les suicidés[4]. Gratien insérera dans son Décret le texte du concile de Braga (C. XXIII, q. 5, c. 12) avec le commentaire : on doit sous-entendre que les suicidés meurent dans l'impénitence « impenitentes subaudiatur ».

Si l'Eglise traite de la sorte les suicidés, c'est qu'elle considère que le suicide est une faute grave et que celui qui le commet meurt en pécheur public. La sévérité doit attirer l'attention de la communauté, elle a valeur pédagogique. Mais l'Eglise n'oublie pas que Dieu seul jugera équitablement le suicidé. C'est pourquoi, le point de vue social étant sauf — il faut éviter le scandale — l'Eglise se montre large en cas de doute. Commentant l'ancienne discipline, Thomassin manifeste cet esprit en ces termes : « Ceux qu'une brutale fureur rendait homicides d'eux-mêmes étaient bien justement privés de ce droit d'oblation après leur mort, qui était comme un rétablissement dans la communion : mais on pouvait faire des prières et des aumônes pour eux, parce que les jugements de Dieu sont incompréhensibles... Les abîmes de la miséricorde divine sont aussi impénétrables que ceux de sa justice. Les règles générales sont certaines et infaillibles, mais les cas particuliers et personnels ne le sont pas »[5].

b) *La tentative de suicide.*

Refuser la sépulture ecclésiastique, c'est frapper en quelque sorte un mort. L'Eglise punit encore ceux qui ont essayé de se donner la mort. Sont, en effet, irréguliers par délit « ceux qui se sont mutilés eux-mêmes, qui ont mutilé les autres ou qui ont essayé de se suicider » (can. 985, 5°). Si l'échec est l'effet du repentir, l'irrégularité n'est pas encourue ; mais elle l'est lorsque cet échec est indépendant

de la volonté du sujet (par exemple, quelqu'un vient à temps couper la corde du pendu). Ceux qui se sont rendus coupables de tentative de suicide seront encore écartés des actes légitimes ecclésiastiques, et s'ils sont clercs, ils seront suspens tout le temps fixé par l'Ordinaire et exclus des bénéfices ou offices comportant charge d'âmes au for interne ou externe (can. 2350, § 2).

La signification de ces mesures est double. Tout d'abord elles confirment la gravité que l'Eglise attache au suicide puisque la tentative elle-même est punie. Surtout, il faut noter que le suicide est considéré en même temps que la mutilation et l'homicide, comme si le suicide était un cas extrême de mutilation et une espèce de l'homicide. L'étude des sources nous montrerait la parenté de ces trois cas dans la discipline de l'Eglise. Qu'il nous suffise de citer le texte des Canons des Apôtres rapporté par Gratien (D. LV. c. IV) : « Si quis abscidit semetipsum, (id est, si quis amputavitit sibi virilia), non fiat clericus, quia suus est homicida, et Dei condicionis inimicus ».

c) *Enseignement de la légitimité du suicide.*

Une autre mesure grave est portée par l'Eglise au sujet du suicide. Par le canon 1399, 8°, sont prohibés les livres qui soutiennent la légitimité du suicide. Ainsi, il n'y a point besoin d'un décret particulier pour que tel livre sur le suicide soit mis à l'Index, il l'est *ipso facto*, s'il rentre dans la catégorie condamnée. Le texte du Code est la reprise littérale de la Constitution de Léon XIII, « Officiorum ac munerum » (25 janvier, 1897, V, 14).

### L'ENSEIGNEMENT.

La sévérité de la discipline de l'Eglise est conforme à son enseignement. A plusieurs reprises S. S. le Pape Pie XII a donné dans ses discours des principes très fermes, applicables au suicide et reprenant la doctrine professée durant de longs siècles. Si saint Augustin a certainement marqué la tradition occidentale, il apparait cependant

comme un maillon d'une chaîne qui remonte jusqu'au début du christianisme, non le point de départ que l'on a voulu voir en lui[6].

a) *De Pie XII à saint Augustin.*

Dans son allocution du 11 septembre 1947 au Congrès des femmes catholiques, le Pape condamnait en ces termes l'euthanasie :

« L'indulgente faiblesse des parents les aveugle et fait le malheur de leurs enfants. Dans l'ordre social, une pareille sensibilité aveugle l'esprit et lui fait soutenir en théorie des thèses monstrueuses, prôner des pratiques immorales et néfastes. N'en est-ce pas une que cette fausse piété qui prétend justifier l'euthanasie et soustraire l'homme à la souffrance purificatrice et méritoire, non par un charitable et louable soulagement, mais par la mort telle qu'on la donne à un animal sans raison et sans immortalité ? » (A.A.S. 1947, p. 483).

Cette condamnation formelle qui comprend sans doute le cas où, par sa demande, la malade prend part à la responsabilité de sa mort, est portée comme en passant, dans un discours dont le but n'est point de traiter de cette question. Mais le saint Père s'est étendu dans de nombreuses allocutions sur les divers problèmes concernant le corps humain, et le cas du suicide est inclus dans les principes énoncés dans une dizaine de discours[7] prononcés, la plupart du temps, devant des spécialistes des questions médicales. Dans tous ces discours se trouve traitée la légitimité d'interventions chirurgicales allant jusqu'à détruire l'intégrité corporelle, mettre en danger ou supprimer la vie humaine. Les problèmes abordés sont multiples, depuis la suppression d'une fonction, par exemple, par la stérilisation, jusqu'à l'euthanasie, en passant par l'amputation. L'argument fondamental est toujours le même. Comme il est souvent repris « ad verba », qu'il nous suffise de le citer dans le dernier discours, celui du 24 février 1957, au Congrès des anesthésistes :

« Toute forme d'euthanasie directe, c'est-à-dire l'administration de narcotique afin de provoquer ou de hâter la mort, est illicite, parce

qu'on prétend alors disposer directement de la vie. *C'est un des principes fondamentaux de la morale naturelle et chrétienne que l'homme n'est pas maître et possesseur, mais seulement usufruitier de son corps et de son existence.* On prétend à un droit de disposition directe, toutes les fois que l'on veut l'abrègement de la vie comme fin ou comme moyen » (A.A.S. 1957, p. 146).

La destruction d'une fonction ou la mutilation n'est permise que pour assurer la survie de l'organisme :

« En ce qui concerne le patient,il n'est pas maître absolu de lui-même, de son corps, de son esprit. Il ne peut donc disposer librement de lui-même comme il lui plaît. Le motif pour lequel il agit n'est à lui seul, ni suffisant, ni déterminant. Le patient est lié à la téléologie immanente fixée par la nature. Il possède le droit d'usage, limité par la finalité naturelle des facultés et des forces de sa nature humaine. *Parce qu'il est usufruitier et non propriétaire*, il n'a pas un pouvoir illimité de poser des actes de destruction ou de mutilation de caractère anatomique ou fonctionnel. Mais en vertu du principe de totalité, de son droit d'utiliser les services de l'organisme comme un tout, il peut disposer des parties individuelles pour les détruire ou les multiplier, lorsque et dans la mesure où c'est nécessaire pour le bien de l'être dans son ensemble, pour assurer son existence, ou pour éviter, et naturellement pour réparer les dommages graves et durables, qui ne pourraient être autrement ni écartés, ni réparés » (Au Congrès d'Histopathologie, 13 sept. 1952, A.A.S. 1952, p. 782).

Ce principe de totalité n'est valable que pour l'individu ; on ne peut considérer ce dernier comme étant lui-même une partie dans le tout social :

« Par rapport à l'intérêt de la communauté, l'autorité publique n'a en général aucun droit à disposer de l'existence et de l'intégrité des organes de ses sujets innocents... La communauté politique n'est pas un être physique comme l'organisme corporel, mais un tout qui ne possède qu'une unité de finalité et d'action ; l'homme n'existe pas pour l'Etat, mais l'Etat pour l'homme » (Aux Médecins Militaires, 19 oct. 1953, A.A.S. 1953, p. 748).

C'est donc un point de «morale naturelle et chrétienne» que ni l'homme, ni l'Etat ne sont propriétaires de la vie humaine ; ce sont des usufruitiers qui doivent respecter ce qui ne leur appartient pas. Cette affirmation, répétée ces derniers temps par le Magistère ordinaire de l'Eglise

universelle, n'est que l'écho d'une longue tradition. Nous retrouvons les termes mêmes du Pape dans le catéchisme du Concile de Trente :

« Il n'est permis à personne de se tuer soi-même : car nul ne possède sur sa propre vie un pouvoir suffisant pour se donner la mort à volonté. Aussi, la prescription de la loi n'est-elle pas : « Tu ne tueras pas autrui », mais simplement : « Tu ne tueras pas ». (Cat. du Conc. de Trente, Pars III, De quinto praecepto Decalogi, XI).

Ce rattachement de l'interdiction du suicide au précepte du Décalogue (*Ex.*, 20, 13) a été longuement développé par saint Augustin, spécialement dans *La Cité de Dieu*, L. I, C. XX. Tout le Moyen-Age s'y est référé (*Cf.* Gratien, C.XXIII, q. V, cc. 9-10). Saint Augustin serait-il donc le père de la doctrine sur le suicide ?

b) *La place de saint Augustin.*

Durant son épiscopat, saint Augustin a dû aborder la question du suicide comme pasteur et comme apologiste.

Pendant de longues années l'évêque d'Hippone travailla à résorber le schisme de Donat. La persécution de Dioclétien avait laissé un climat favorable à l'éclosion d'un schisme frisant sur bien des points l'hérésie. Pour avoir la vie sauve, nombre de chrétiens avaient, en effet, livré les Livres sacrés au persécuteur ; d'autres, s'étaient dénoncés d'eux-mêmes pour obtenir le martyre ; certains avaient remplacé les Livres sacrés par des livres hérétiques qu'ils eurent ainsi le plaisir de voir brûler. On devine les rancœurs qui suivirent ces événements. Bien que provoqué immédiatement par des ambitions blessées, — le nouvel évêque de Carthage n'était pas le candidat désiré — le schisme prétendait être le parti des purs. Cultivant comme une mystique du martyre, les Donatistes cherchaient la mort pour l'amour du Christ, la provoquant ou se la donnant eux-mêmes : ce suicide équivalait pour eux au martyre. A cause de Judas, ils évitaient pourtant de se pendre.

Le suicide des Donatistes est un thème fréquent dans les œuvres de saint Augustin. Apprend-il qu'un prêtre schismatique a tenté de se tuer, il lui écrit une lettre pour essayer de le convaincre (Ep. 173). Ailleurs, il répond au tribun Dulcitius embarrassé par les menaces de l'évêque Gaudentius. Ce dernier, en effet, lui a fait savoir qu'il ne livrerait pas son église, comme il en avait reçu l'ordre, mais qu'il s'y enfermerait avec ses partisans et se laisserait périr dans les flammes (Ep. 204). Car les pouvoirs publics instrumentaient contre les Donatistes, et saint Augustin lui-même, impressionné par leurs excès, n'était pas opposé à cet emploi de la violence (Ep. 93 et 185). En même temps qu'il écrit au tribun, Augustin envoie à Gaudentius la réfutation en deux livres de ses théories et lui demande de garder ses biens, l'Eglise n'ayant pas le droit de s'enrichir par un suicide. Enfin, il semble bien que la préoccupation du Donatisme n'est pas étrangère au traité sur la Patience.

Pour l'évêque d'Hippone, les Donatistes ne sont pas des martyrs, puisque leur vie n'est pas chrétienne ; on ne peut être martyr en mourant pour une cause perverse (Ep. 204, 5 ; 185, 11). Les véritables martyrs souffrent patiemment, ils ne cherchent pas par la mort à se délivrer de leurs souffrances (De Patient. XIII, 10). D'ailleurs, si le Seigneur nous ordonne d'aimer les autres comme nous-mêmes, comment serait-il permis de se tuer soi-même, alors qu'il est interdit de tuer son prochain ? (*ibid.*). Ce suicide est, à la vérité, plus horrible que l'homicide commis sur autrui (Ep. 204,5) ; Satan l'inspire (Ep. 185, 11) et Judas en est le modèle (Contr. Gaudent. I, XXXVI, 46)[8]. Qu'on n'invoque point le cas de Razias : son action a de la grandeur, c'est pourquoi l'écrivain sacré l'admire, mais elle n'est point bonne (Ep. 204, 6 ; Cont. Gaudent. I, XXXI, 36). Bien au contraire, nous voyons David exécuter celui qui céda aux instances de Saül et lui donna la mort (*Cf.* II *Sam.*, 1, 1-16 ; Ep. 204, 5) ; et Job se garda bien d'écouter

sa femme ; il préféra souffrir plutôt que d'en finir de lui-même avec la vie (De Pat. XIII, 10). Le Seigneur n'a-t-il pas ordonné aux disciples persécutés de fuir de ville en ville ? (Cont. Gaud., I, XVII, 18).

La perspective est différente lorsque saint Augustin traite du suicide dans *La Cité de Dieu*. Cet ouvrage répond à des préoccupations apologétiques. Les païens rendent le christianisme responsable de la chute de Rome (en 410). Saint Augustin fait d'abord remarquer que sans le Christ tous les habitants de Rome auraient péri ; les Barbares ont, en effet, épargné tous ceux qui, païens ou chrétiens, s'étaient réfugiés dans les basiliques dédiées aux Apôtres : dans l'antiquité, les temples n'avaient pas ce pouvoir d'épargner les vaincus. D'ailleurs les malheurs atteignent ici-bas les bons comme les méchants et ils sont peu de chose pour ceux qui ont la certitude des biens éternels. Aussi, n'est-il pas permis de les fuir en se donnant la mort, pas même pour échapper au déshonneur, puisque la vierge violée malgré elle ne pèche pas. Le précepte est absolu : « Tu ne tueras pas » et les anciens qui se sont donné la mort n'ont rien fait d'admirable. L'Eglise, il est vrai, vénère comme martyres des femmes qui se sont jetées à l'eau pour fuir ceux qui voulaient les déshonorer, mais l'Esprit-Saint, Maître de la vie, leur a sans doute suggéré cette conduite, à moins de penser que leur affolement les rende bien excusables[9].

« Ce que nous disons, ce que nous soutenons, ce que nous approuvons en toutes manières, c'est que personne ne se doit faire mourir lui-même, ni pour se délivrer des misères temporelles, de peur de tomber dans les éternelles ; ni pour les péchés d'autrui, de crainte que celui que le crime d'un autre ne souillait point, ne commence à être souillé de son propre crime ; ni pour les péchés passés, parce qu'au contraire il a besoin de vivre pour les effacer par la pénitence ; ni pour jouir d'un vie meilleure, parce qu'il n'y a point de meilleure vie après la mort pour ceux qui sont coupables de leur mort » (L.I., C. XXVI, Trad. Lombert)[10].

Saint Augustin s'est donc longuement et vigoureusement

expliqué au sujet du suicide. Les circonstances l'y ont poussé. Cependant, il est facile de se rendre compte que les problèmes auxquels il devait faire face s'étaient posés avant lui ; et, dès le début, la conscience chrétienne avait réagi dans le même sens que lui. La persécution avait de tout temps incité les chrétiens à l'acceptation généreuse de la mort, mais ils n'ont jamais cherché à être les bourreaux d'eux-mêmes. Ils avaient encore à répondre aux sarcasmes des païens les invitant à en finir eux-mêmes avec une vie désormais sans prix puisqu'ils n'estimaient que les biens éternels.

C'est ainsi que nous situons saint Augustin. Nous n'essaierons pas, dans les limites restreintes de cet article de justifier cette position par le détail. Deux textes du second siècle chrétien auront simplement valeur d'illustration. L'un est tiré de la *Deuxième Apologie* de saint Justin :

« On nous dira peut-être : « Donnez-vous tous la mort à vous-mêmes. C'est le chemin pour aller à Dieu : vous vous épargnerez la besogne ». Je dirai pourquoi nous n'agissons pas ainsi et pourquoi nous confessons sans crainte notre foi devant les tribunaux. Notre doctrine nous enseigne que Dieu n'a pas fait le monde sans but, mais pour le genre humain... Si nous nous donnons la mort, nous serons cause, autant qu'il est en nous, qu'il ne naîtra plus personne, qu'il n'y aura plus de disciples de la loi divine, et même qu'il n'y aura plus d'hommes. Agir ainsi, c'est aller contre la volonté de Dieu. Devant les juges, nous ne nions pas, parce que nous avons conscience de n'être pas coupables ; nous regardons comme une impiété de ne pas dire en tout la vérité ; car c'est là ce qui plaît à Dieu : nous désirons aussi vous délivrer de vos injustes préjugés » (IV, Trad. Pautigny).

Ailleurs, c'est la prudence que l'on recommande :

« Un seul chrétien, un Phrygien nommé Quintus, récemment arrivé de Phrygie, fut pris de peur à la vue des bêtes. C'était justement celui qui s'était présenté de lui-même au tribunal et en avait entraîné plusieurs autres à sa suite. A force d'instances, le proconsul l'amena à prêter serment et à offrir de l'encens. Aussi frères, nous n'approuvons pas ceux qui se livrent d'eux-mêmes : ce n'est d'ailleurs

pas là ce qu'enseigne l'Evangile » (Martyre de Polycarpe, IV, Trad. Lelong).

Allier ainsi les deux attitudes chrétiennes de l'amour jusqu'au don de sa vie pour Celui qu'on aime et du respect de la vie qui n'appartient qu'à Dieu, c'était inévitablement condamner le suicide. Et l'Eglise d'aujourd'hui, dans la rigueur de sa discipline et de son enseignement, n'a point changé de direction depuis ses premiers témoins.

P. M. Soullard.

## NOTES

1. M. Van Vyve. *La mort volontaire*. Rev. Philos. de Louvain, fév. 1951, p. 79.

2. Tel quel le précepte : « Tu ne te tueras pas toi-même » ne se trouve pas dans la Bible, qui, lorsqu'elle rapporte des suicides, n'émet à leur propos aucune appréciation morale. La honte ou le désespoir ont poussé Abimélech (*Jug.*, 9, 53-54), Saül (I *Sam.*, 31, 3-5), Achitophel (II *Sam.*, 17, 23), Zambri (I *Rois*, 16, 18), Macron (II *Mac.*, 10, 13), Judas (*Mat.*, 25, 5 ; *Act.*, 1, 18). Quant à Razias, « il choisit généreusement de mourir plutôt que de tomber entre des mains criminelles et de subir des outrages indignes de sa naissance » (II *Macc.*, 14, 42). Quelle que soit la sympathie de l'écrivain sacré pour le « Père des Juifs », son récit demeure une page d'histoire d'où l'on ne saurait tirer une apologie du suicide.

3. Mansi, VII, 884, Hefele, II, p. 475.

4. Hefele, II, p. 1135 ; Mansi IX, 779 ; *ibid.* 913 ; *ibid.* XVII, 349 ; ibid. XV, 401.

5. *Ancienne et Nouvelle discipline de l'Eglise*, III, I, XIV, p. 101.

6. Ainsi Bayet, dans *Le Suicide et la Morale*, Paris, 1922.

7. Discours : A l'Association Saint-Luc (12 nov. 1944) ; aux Donneurs de Sang (9 oct. 1948) ; aux Sages-femmes (29 oct. 1951) ; aux Histopathologistes (13 sept. 1952) ; au Congrès de Génétique (7 sept. 1953) ; aux Urologues (8 oct. 1953) ; aux Médecins militaires (19 oct. 1953) ; au Congrès de la Médecine mondiale (30 sept. 1954) ; aux Oculistes (14 mai 1956 ; au Congrès des Anesthésistes (24 fév. 1957).

8. Saint Augustin a joué sur le mot « traditor ». Les Donatistes accusaient leurs ennemis d'être des « traditores », pour avoir livré les livres saints ; saint Augustin rétorque qu'à la suite de Judas ce sont eux les véritables « traditores », traitres.

9. Sainte Pélagie, *cf* St Ambroise, *De virginibus*, III, 33 ; Dominique et ses deux filles, *cf.* Eusèbe, *Hist. eccl.* VIII, XII ; Sophronie, ib. XIV. Saint Jérôme, cité plus tard par Gratien, approuve le geste de celles qui se donnent la mort pour sauvegarder leur chasteté : « In persecutionibus non licet propria perire manu, absque eo ubi castitas périclitatur » In Joannem, I, 402 ; Decret C. XXIII q. V, c. 11.

10. Sur le suicide chez saint Augustin, *cf.* Roland-Gosselin, *La Morale de Saint Augustin*, pp. 150-155, Paris, 1925.

# LA THÉOLOGIE MORALE DEVANT LE SUICIDE

Pour juger de la moralité du suicide, le chrétien n'est pas laissé aux seules lumières du philosophe. Dieu a dit : « *Tu ne tueras pas* ». Et l'Eglise de préciser : cette interdiction condamne le suicide comme le duel, l'avortement, l'euthanasie ; attenter directement à sa vie, même pour une noble cause, est interdit par Dieu. Dans le *Discours aux Sages-femmes* du 29 octobre 1951, S. S. Pie XII, à l'occasion du problème particulier de l'avortement, rappelle la doctrine générale du respect de la vie : « *Il n'y a aucun homme, aucune indication médicale, eugénique, sociale, économique, morale qui puisse exhiber ou donner un titre juridique valable pour* disposer directement et délibérément d'une vie humaine innocente, *c'est-à-dire en disposer en vue de sa destruction envisagée soit comme but, soit comme moyen d'obtenir un but qui peut-être en soit n'est pas du tout illégitime* » (Ed. de Solesmes, Desclée, 1953, *Le corps humain*, n° 254). Appliqué au problème du suicide, ce dernier membre de phrase ne permet pas de faire une exception pour ce qu'on a appelé le *suicide-sacrifice* : on se supprimerait pour obtenir, grâce à sa mort voulue *immédiatement*, un bien qu'on n'aurait pu avoir autrement. Mais ce cas est à distinguer soigneusement de celui où la mort est la *conséquence* d'un acte, de soi moral, imposé par le devoir ou la charité. Quelques semaines plus tard, et toujours à propos de l'avortement, le Pape devait distinguer les deux cas (*Discours aux familles nombreuses*,

26 novembre 1951, *id.* n° 326).

En ce qui concerne le suicide, la rareté des interventions ecclésiastiques, l'absence de condamnation solennelle, le silence même de l'Ecriture sainte ne doivent pas faire illusion. Comme l'a montré un autre article de ce cahier, la conviction des chrétiens a toujours été assez ferme, le sentiment de l'Eglise, dans les documents concernant directement ce sujet, assez net pour que celle-ci n'ait pas cru devoir engager tout le poids de son autorité à ce sujet.

*Un problème théologique.*

Un problème proprement théologique se voit ainsi posé que ces pages voudraient étudier : *comment, aux yeux du croyant et à l'intérieur de la foi, légitimer la doctrine de l'Eglise en cette matière ?*

La Théologie classique met à notre disposition un arsenal de distinctions et d'arguments. On n'a pas manqué, surtout ces derniers temps, d'en souligner les faiblesses, voire certaines contradictions. Il s'agit de l'homme, de la vie et de la mort de l'homme. C'est à la lumière de ce qu'est l'homme, et de ce qu'est l'homme dans le Christ, que le théologien doit réfléchir. S'il assume le travail du philosophe, il ne saurait s'en contenter. Il doit prolonger ses arguments, dégager les coordonnées chrétiennes du problème et, en se référant aux données de la foi qui, de près ou de loin, éclairent le débat, montrer pourquoi le suicide est incompatible avec cette conception de l'homme. Alors il aura *qualifié* le suicide en termes de Morale chrétienne, alors seulement il aura fait œuvre théologique.

*Les contradictions de la mort.*

Pourquoi un homme ne peut-il se supprimer ? La réponse à cette question serait facile si la vie était un absolu, s'il n'était jamais permis de faire quoi que ce soit qui cause mort d'homme. Il n'en est rien. Nous mourrons tous et la Morale admet des circonstances telles qu'un homme puisse mettre à mort son semblable : peine de

mort, guerre ; dans certains cas, on peut poser des actes qui entraînent, indirectement mais inéluctablement, la mort : légitime défense, actions héroïques. La vie humaine n'est donc pas un tel absolu qu'elle doive être toujours et indistinctement respectée.

Ajoutons que l'acte de mourir revêt des significations diverses qui en soulignent les contradictions. — La mort est un phénomène naturel : notre corps est sujet à l'usure et au dépérissement ; mais par ailleurs la mort est horrible à l'homme. — Avec la mort, ce monde s'écroule ; la mort est le dernier et le plus cuisant de tous nos échecs ; mais elle peut être en même temps une victoire, la plus grande de toutes : n'est-ce pas devant elle que se révèle le véritable héros ? Une vie a pu être très pauvre humainement. A son dernier instant, l'homme a toujours possibilité de se reprendre, même aux yeux de ses semblables, et de se dépasser. — Souvent la mort plonge dans la misère ceux qui restent (ces enfants qui avaient tant besoin de leurs parents...), la mort peut être une peine (*la peine capitale*, et de toutes façons elle est une suite du péché) ; et, paradoxe, elle apporte parfois la solution à des problèmes inextricables ou permet de réaliser des choses que, vivant, on n'aurait pu accomplir, — qu'on songe à un Brossolette, pendant l'occupation allemande, au Président Vargas au Brésil. — Enfin, dernier paradoxe, le jour de la mort est pour le chrétien un jour de naissance ; comme son Maître, il tremble devant la mort, mais, en un certain sens, il la désire parce qu'elle est la porte qui lui permet de rejoindre le Seigneur.

## SACRIFICE DE SA VIE ET DROITS DE DIEU.

### *En référence à Dieu.*

L'homme prend toute sa dimension dans sa référence à Dieu ; baptisé, cette référence se vit dans le Christ. Le suicide doit être jugé d'abord à cette lumière. Lorsqu'il parle du respect de la vie, le Pape revient sans cesse sur

ce point. Ainsi dans le récent *Discours sur l'analgésie* : « *C'est un des principes fondamentaux de la Morale naturelle et chrétienne que l'homme n'est pas maître et possesseur, mais seulement usufruitier de son corps et de son existence* » (A.A.S. vol. XXXIX, 27 mars 1957, p. 129 s.)

La vie est don incessant de Dieu. Nous n'avons pas demandé à naître et nous sommes impuissants à rappeler la vie qui nous fuit. Cette dépendance de Dieu se manifeste particulièrement dans ce *miracle* d'une vie, la nôtre, qui *dure*. On pourrait parler de *don continué*, comme on a parlé de *création continuée*. Combien de carrefours mortels n'avons-nous pas traversés, — chaque instant en est un, — conduits par une main mystérieuse qui nous faisait éviter tout danger, alors que tant d'hommes, connus ou inconnus, tombaient à nos côtés après avoir pris notre place ! La vie est don de Dieu. Et nous aurons à Lui en rendre compte, car elle nous a été communiquée *pour* Lui. Cette impuissance à se donner l'être n'est pour l'homme qu'un aspect, le plus radical et le plus parlant, de sa finitude. Venant de Dieu, l'homme doit faire retour à son Créateur, vivre et mourir pour Lui.

### *Sacrifier sa vie à Dieu ?*

Mais puisque Dieu est la fin de tout, puisqu'Il a tous les droits, puisque tout doit Lui être rendu, pourquoi notre retour ne s'accomplirait-il pas dans l'immolation, en pleine conscience et par amour, de notre vie et de toutes ses possibilités, en un seul acte ? Dieu nous laisse le pouvoir de nous ouvrir les veines : n'est-ce pas cela qu'Il attend ? « *Si tout vient de Dieu, y compris la vie, pourquoi ne pourrait-on rendre tout à Dieu, y compris la vie ?* »

Certaines religions ont vu dans le suicide le seul sacrifice digne de la divinité. Nous savons que Dieu n'a jamais agréé un tel hommage ; à cet égard, l'attitude du peuple élu est caractéristique : dans un monde où les sacrifices humains avaient cours, les juifs n'ont jamais accordé au suicide valeur religieuse ; ils l'ont même banni pour

quelque motif que ce soit. Faut-il voir dès lors dans la volonté divine la raison déterminante de cette condamnation : Dieu en a décidé ainsi, mais Il aurait pu en décider autrement. Peut-on dire que « *le suicide religieux n'aurait rien que de normal et de logique si Dieu permettait à l'homme de disposer de sa propre vie* » ?

Il y aurait beaucoup à dire sur la conception quelque peu rudimentaire du sacrifice sous-jacente à une telle manière de voir. L'essence du sacrifice n'est pas dans la destruction, mais dans l'oblation intérieure. Sans doute celle-ci s'exprime normalement, à cause de ce qu'est l'homme, dans un sacrifice extérieur, et l'immolation manifeste de manière singulièrement éloquente la souveraineté de Dieu. Il reste qu'il peut très bien y avoir sacrifice authentique sans destruction ; celle-ci n'est pas nécessaire au sacrifice. Aussi bien, se détruire, mourir pour Dieu n'est, de soi, pas plus matière à sacrifice que vivre pour Dieu. Le suicide par amour de Dieu ne saurait être regardé *a priori* comme le sacrifice par excellence.

*L'homme est une personne.*

Ces considérations ne disent pas pourquoi l'homme ne peut s'immoler en sacrifice ni se tuer pour quelque raison que ce soit. Qu'on n'arguë pas : l'homme n'a pouvoir de dénouer que ce qu'il peut nouer. On ne prouve rien. L'univers est rempli de choses qui dépassent nos facultés et dont nous pouvons user à notre gré. Mais justement, il s'agit alors de *choses*, ou d'êtres qui peuvent être regardés comme des choses. L'homme, lui, n'est pas une chose ; il est *une personne*. Ce mot, et lui seul, contient la condamnation du suicide. Encore faut-il en dégager la signification et la portée dans la question qui nous préoccupe. Ces pages n'ont pas d'autre but. Et nous montrerons tout d'abord, — ce sera notre premier argument, — que l'homme, personne humaine et fait pour Dieu, n'a pas le droit de décider de sa mort, même par amour de Dieu.

*Dépendance et liberté de l'homme.*

Dieu est notre fin, la mort marque la fin de notre vie. Quels liens unissent ces deux fins, fin-but et fin-terme, dans le cas de la vie humaine ? Quel sens revêt la *fin-terme* de la vie au regard de la *fin-but* ?

Faits pour Dieu, nous restons libres, tant que nous sommes ici-bas, de nous acheminer vers cette fin qui nous attire ; nous restons libres de nous ajuster plus ou moins à Dieu, de L'aimer avec plus ou moins d'intensité. Avec notre mort, le dernier mot est alors prononcé d'une suite de mots et de phrases qui expriment notre être ; en cet instant, le *terme* et le *but* de notre vie se rejoignent, plus de marge entre eux, aucun délai possible : nous avons atteint Dieu définitivement. Notre rôle est joué, rempli.

Déterminer, *de son chef*, l'heure de sa mort, c'est décider qu'on a suffisamment joué de l'instrument confié. On usurpe alors une fonction pour laquelle on n'a pas compétence. Dieu seul est, peut-on dire, *le Chef d'orchestre ;* Lui seul connaît l'ensemble des partitions, Lui seul entend tous les instruments, est capable de goûter la beauté de la *Symphonie de sa gloire*, de fixer les entrées et les sorties, de décider où commence, où s'achève chaque rôle.

Dépendant de Dieu dans la fin même de notre vie, — fin - but, — nous dépendons de Lui par là même dans la détermination du moment où, avec le terme de notre vie, se trouve fixé à jamais ce que nous avons fait pour Lui dans le monde, ce que nous serons pour Lui dans l'éternité. La mort fige notre corps qui, bien vite, se corrompt. La mort fige aussi le visage de notre vie et de notre éternité. Le sens le plus profond de notre liberté réside dans la gloire de Dieu que nous pouvons chanter. Se servir de cette liberté contre Dieu en se supprimant, c'est en abuser.

Si Dieu nous manifestait, d'une manière ou d'une autre, que le moment est venu de quitter cette terre, nous n'aurions qu'à nous incliner. C'est ce qui arrive, en parti-

culier, lorsque les circonstances mettent en face d'un acte de charité à faire, d'un devoir à accomplir qui entraîne la mort : secourir cet homme, faire sauter une poudrière, quitter ce radeau pour permettre à un compagnon de se sauver, etc... La conscience, Dieu exigent ces actes héroïques. En nous mettant dans ces situations, Dieu nous fait comprendre que notre rôle ici-bas doit s'achever ainsi.

Revenons à notre argument. On pourrait dire que tout péché s'oppose à Dieu. C'est vrai. Quand nous nous opposons à Dieu dans un acte quelconque, nous ne Lui apportons pas ce qu'Il attend de nous. Le suicide va beaucoup plus loin : non seulement nous refusons quelque chose à Dieu, mais nous nous mettons dans l'impossibilité de faire dans la suite quelque chose pour Dieu, nous lui enlevons en quelque sorte la possibilité d'avoir encore prise sur nous. *Le suicide implique le refus de dépendre de Dieu dans la fixation de sa destinée.*

*Le chrétien et le temps.*

Le suicide n'est pas un sacrifice agréable à Dieu parce qu'il contredit sa souveraineté. Cet argument prend tout son sens en climat chrétien.

L'homme n'a pas été plongé tout de suite dans l'éternité. Il ne fixe pas définitivement sa destinée en choisissant ou en refusant Dieu dans le premier acte de sa vie. L'homme est *un être qui dure* et qui fait retour à Dieu dans le temps. Son sacrifice à Dieu se monnaye dans le quotidien, acte après acte, jour après jour. Décider sa mort, même pour Dieu, c'est mépriser l'œuvre divine en l'un des aspects essentiels de la condition humaine, sa temporalité. Et puis presser l'allure, régler tout en un instant, c'est, malgré les apparences, céder au mirage du plus facile. L'offrande du temps dans la persévérance et la reprise incessante d'efforts jamais définitifs, exige plus d'amour, est un culte plus valable aux yeux de Dieu.

Le Seigneur n'a pas révélé la date du dernier jour. Ne l'ignorait-il pas ? Un tel silence souligne à sa manière

l'enjeu de ce secret : il faut toujours veiller, être prêt, la lampe bien garnie. On peut en dire autant du jour qui clôt la vie de chacun. Cette ignorance de notre dernier jour entretient en nous la vigilance, l'esprit de sacrifice, l'abandon dans la main de Dieu qui, à chaque instant, peut nous demander des comptes : « *Vivre aujourd'hui comme si je devais mourir ce soir* », disait le Père de Foucauld.

*Le sacrifice du Christ.*

D'ailleurs Jésus nous précède dans cette voie de l'offrande du temps. Le Christ ne s'est pas suicidé. De chaque instant de sa vie, il a fait un sacrifice : « *Alors j'ai dit : Voici, je viens* ». Le Golgotha marque le moment suprême de cette offrande, sa réalisation plénière. Souvent, et comme avec une hâte dans la voix, il parle dans l'évangile de *son heure*. Il attend cette heure, dans la soumission aux événements et à la volonté du Père. Et lorsqu'elle est là, c'est l'acceptation dans l'Agonie. Il n'a rien fait pour la précipiter, il ne fait rien pour échapper à la haine des hommes, il n'appelle pas au secours ses légions d'anges : « *Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix !* »

Les martyrs devaient suivre cet exemple. Ils n'ont pas couru au devant de la mort. Mais lorsque la Croix a été dressée sur leur route, ils ne l'ont pas fuie, ils l'ont acceptée dans l'acte le plus parfait de leur charité.

Vouloir hâter le jour de sa mort par désir d'un plus grand sacrifice à Dieu est illusion. Dieu ne veut pas cela de nous. Il nous invite à gravir le Calvaire avec son Fils, aussi longtemps qu'Il le voudra. La dernière heure dépend de Dieu. Du moins l'Eglise demande-t-elle que nous soit épargnée la mort subite, à l'improviste, pour que nous puissions, en pleine conscience, faire le sacrifice de notre vie en offrant ce que nous avons fait pour Dieu, ce que nous aurions pu encore accomplir.

SUICIDE ET VOULOIR-VIVRE.

*Vouloir-vivre et vouloir-être-plus.*

En se supprimant, l'homme ne nie pas seulement les droits de Dieu. Etant donné ce que représente pour lui le fait de vivre, le suicide attaque ce qu'il y a en lui de plus grand, de plus inviolable, la personne humaine.

L'homme est un être en devenir. Progresser, se perfectionner, s'épanouir, autant de mots qui expriment la loi de sa personne. Limité dans le temps et dans l'espace, il est ouvert à tout. Il grandit en multipliant les actes. La vie lui présente le livre du monde ; il peut le lire, en nourrir son esprit. Des frères l'entourent, le soutiennent, l'appellent ; actions, réactions naissent de ces rapports, se nouent, se dénouent et lui permettent de s'élever. Aussi un instinct profond nous habite-t-il : *vouloir vivre.* Mais ce vouloir-vivre n'est pas la pure volonté de garder farouchement au soleil la place qu'on tient et, tel un bloc de granit, de s'opposer de tout son poids à qui voudrait vous déloger. *L'homme veut vivre pour être plus.* Et ce vouloir est si profondément ancré qu'il se manifeste comme en filigrane dans tout notre comportement, en toutes nos attitudes ; nous le voyons sous une lumière plus crue dans les hypertrophies de cette tendance que sont l'égoïsme et l'orgueil.

Se tuer, c'est s'opposer à cette tendance foncière ; c'est empêcher irrémédiablement tout progrès, tout épanouissement de sa personne : avec la mort, ce monde bascule, tout s'écroule ; il n'y a plus aucune attente, plus aucun espoir, *nous n'avons plus d'avenir.*

Nous devons user de notre liberté pour notre bien, notre joie. S'en servir pour supprimer toute marche en avant, c'est tomber dans la contradiction. Le suicide détruit la raison même de notre liberté : *être-plus.*

*Suicide, acte contre nature ?*

On comprend dès lors l'affirmation classique : le sui-

cide est un acte contre nature. Mais s'il en est ainsi, comment expliquer qu'il y ait tant de suicides, plus de 7.000 par an en France ces dernières années, 2 % environ du nombre total des décès ?

L'objection est moins forte qu'il ne paraît. Elle méconnaît ce qu'est un acte contre nature. Celui-ci ne se définit pas par sa rareté ou sa difficulté. La Morale ne dépend pas de ce que fait ou ne fait pas le commun des mortels ; la morale sexuelle ne se déduit pas des statistiques du *Rapport Kinsey* ; des structures sont en cause. Pour revenir au suicide, médecins et sociologues ont leur mot à dire. On affirme couramment que 95 % des suicidés ne jouissent pas de toutes leurs facultés. Dans ce cahier, le docteur Duchêne parle de « la fréquence extrême des motivations pathologiques » chez ceux qui tentent de se donner la mort. Bien loin de l'infirmer, ces témoignages confirment le caractère anti-naturel du suicide. Chez l'homme normal vouloir-vivre et vouloir être-plus se recouvrent : avec la vie, les promesses de bonheur subsistent toujours. Cette identité échappe à celui qui attente à ses jours ; il n'y est plus sensible et son erreur de jugement porte très précisément sur ce point. Etre-plus, pour lui, c'est simplement ne plus connaître cette vie intolérable. Il ne voit d'autre issue que dans la mort, négation de tout ce qui le ronge et qui s'identifie à sa vie. Le vouloir-être-plus n'a pas disparu pour cela. Il est toujours présent ; il est même la raison de ce suicide. Saint Thomas l'avait déjà remarqué : « *Même ceux qui se tuent, le font* par amour de leur vie ; *ils veulent se libérer des souffrances présentes* » (IIa - IIae, q. 126, art. 1).

*Souffrance et accomplissement de la personne.*

On pourrait objecter : est-il sûr que vivre permette toujours de s'épanouir ? Bien souvent, n'est-ce pas le contraire ? La vie va de déception en déception. Les chemins promis à notre jeunesse se révèlent impraticables ; des portes se ferment que l'on croyait ouvertes. Et l'on

s'interroge : les pertes ne l'emportent-elles pas sur les profits ? La vie ne va-t-elle pas s'achever dans la détresse et la tristesse ?

Pourtant, avec la vie, — et quelles que soient les souffrances, la maladie, le déshonneur, les situations inextricables, — avec la vie, l'espoir demeure toujours d'une éclaircie, d'un monde meilleur, d'une surélévation de nous-mêmes. Il y a sûrement une fissure dans la cage ; une porte jusque là dérobée va se présenter, un escalier se dresser et conduire nos pas à des sommets jusque là hors de portée. C'était avant-hier l'oncle d'Amérique, hier le gros lot, aujourd'hui de l'uranium dans mon jardin, — demain quoi ? Et puis une joie plus profonde, plus intime peut nous être octroyée au milieu des pires malheurs : un sourire, une présence, un ami, une découverte. Ou bien ce qui arrive, c'est quelque chose d'absolument inattendu à quoi nous n'avions jamais songé, quelque chose de plus merveilleux, à l'infini, que tout le reste.

Et pourtant c'est trop peu dire. Une *personne* est en cause. Ne limitons pas ses horizons, sa grandeur. La personne dépasse ce monde et toutes ses contingences. Elle s'affirme, elle se grandit, elle se surpasse en dominant la souffrance, en l'endurant, — ce mot qui évoque dureté et durée, — en l'acceptant ; et cela aussi c'est *être-plus*.

### *La souffrance du Christ.*

La souffrance est un drame, mais aussi un mystère. Tenir dans la souffrance est de l'héroïsme. Et, ici la foi fait appel à l'exemple du Christ. Recueillons le témoignage de Paul-Louis Landsberg. Ce philosophe allemand, engagé dans la lutte contre le nazisme dès 1930, portait toujours sur lui un poison, bien décidé, nous dit Jean Lacroix, à s'en servir pour ne pas tomber vivant entre les mains de la Gestapo. Réfugié en France durant l'occupation, il se tenait toujours prêt au pire. Durant l'été 1942 pourtant, ses conceptions se modifièrent : « *J'ai rencontré le Christ, il s'est révélé à moi* », écrivit-il alors. Il détruisit son poison

et, quelques mois plus tard, au moment de son arrestation, il acceptait pleinement de ne pas disposer de sa vie. Il devait mourir d'épuisement en avril 1944 dans un camp de déportation. Or voici ce que nous lisons dans son étude sur le *Problème moral du suicide*, p. 140 s. (paru aux éditions du Seuil, 1951, à la suite de l'*Essai sur l'expérience de la mort*, préface de Jean Lacroix) :

« Ce qu'il faut, ce ne sont pas tellement des arguments abstraits, c'est un exemple. Et là, je crois que l'exemple le plus magnifique et le plus valable existe en vérité. C'est l'exemple du Christ (...). Pour comprendre pourquoi le Christianisme s'oppose au suicide, il faut se rappeler le caractère fondamental de la vie chrétienne qui est, sous toutes ses formes, un effort vers l'imitation de Jésus-Christ. Cet effort implique une conversion radicale de l'attitude humaine naturelle, en tout premier lieu à l'égard de la souffrance. Par nature, l'être humain a horreur de la souffrance et recherche le bonheur. Si l'homme se tue, c'est encore presque toujours pour échapper à la souffrance de cette vie dans la direction d'un bonheur et d'un calme inconnus. En tout cas, je veux aller ailleurs, se dit l'homme dans son cœur. Je ne veux pas supporter cette souffrance qui dépasse mes forces et qui n'a pas de sens. C'est là où l'esprit de la vie chrétienne intervient avec son énorme paradoxe. Oui, vivre et souffrir. Tu ne dois pas t'étonner de ce que tu souffres. Si le bonheur était le sens de la vie, cela serait un fait révoltant et, à la fin, insupportable. Mais il en est tout autrement si la vie est une purification, la marche vers un but transcendant et si son sens se manifeste précisément dans la souffrance et se réalise par elle (...). Quand (Dieu) nous fait souffrir, c'est pour notre salut, c'est pour nous purifier. Nous devons nous rappeler l'esprit dans lequel Jésus a subi la mort la plus horrible. (Les martyrs) ne démontrent pas telle ou telle vérité théorique, mais ils démontrent par leur exemple qu'il est possible de vivre et de mourir *dans l'esprit chrétien*. Non pas le fait qu'ils sont morts, mais leur manière de mourir est la chose importante. Ils sont témoins, très précisément, du fait que la grâce peut rendre possible à l'homme de suivre le Christ dans son attitude envers la souffrance et la mort, qui n'est rien moins que naturelle ».

### *Mérite et vouloir-être-plus.*

La charité doit assumer tout notre amour. Elle nous commande de nous aimer à cause de Dieu, c'est-à-dire de nous vouloir, à cause même de l'amour que nous portons à Dieu, le bien suprême qu'est pour nous cette vie bien-

heureuse que Dieu nous veut. L'amour surnaturel que nous nous portons exige que nous soyons toujours plus parfaits, plus saints, plus pleins de charité. Notre grandeur surnaturelle, — la seule décisive, — se mesure donc à notre charité, source de nos mérites. Chaque instant qui vient doit être occasion de grandir en Dieu. Et c'est une nouvelle raison, totalement surnaturelle celle-là, de continuer à vivre sur cette terre. Ici-bas, nous pouvons progresser en charité, gagner de nouveaux mérites. Au ciel, ce sera trop tard. La petite religieuse de Saint Vincent de Paul qui vient d'apprendre que la mort est toute proche ne peut s'empêcher de s'écrier : *Déjà !* J'ai si peu fait pour le Bon Dieu...

*Etre avec le Christ.*

Mais n'a-t-elle pas le droit de dire aussi : *Enfin !* Je vais voir Celui que j'attends depuis toujours ? La grâce et la charité nous *accordent avec Dieu*, nous sensibilisent à ce Bien divin. Dans l'espérance, le vrai chrétien connaît ce désir de rencontrer Dieu, cette impatience dont parle saint Paul : « *Demeurer dans ce corps, c'est vivre en exil loin du Seigneur... Nous préférons quitter ce corps pour aller demeurer auprès du Seigneur* » (2 *Cor.*, 5/8). Tous les saints ont eu ces sentiments. Sainte Thérèse d'Avila y reconnaît le grand tourment de l'âme à la veille d'atteindre en cette vie les sommets de l'union divine : « *De si hautes faveurs produisent dans l'âme un tel désir de jouir complètement de Celui qui les lui accorde, qu'elle vit dans un tourment indicible et savoureux tout à la fois. Elle appelle la mort de tous ses vœux, et c'est avec larmes qu'elle conjure d'une façon presque constante le Seigneur de la tirer de cet exil* » (Chemin de la Perfection, sixièmes demeures, chap. 6). Et tout près de nous, le Père Lyonnet : « *Tu ne sais pas combien j'ai envie de Paradis* ». Pourtant l'âme ne saurait hâter cette rencontre qui lui donnerait si grande joie. Par amour, elle dépasse cette impatience ; elle accepte de vivre de longues années, jusqu'à la fin du

monde et dans les plus terribles souffrances, si par ce moyen elle peut « procurer ne serait-ce qu'un tout petit peu de gloire à Notre-Seigneur ».

### SUICIDE ET SERVICE D'AUTRUI.

*L'homme en société.*

L'homme peut être considéré par rapport à Dieu, par rapport à lui-même. Nous avons vu comment, de ce double point de vue, le suicide devait être condamné. Il nous reste à considérer l'homme dans son rapport avec autrui. Ce sera notre troisième argument.

L'homme est un être social. Il tient sa vie des autres, et prend toute sa dimension grâce à eux. *La personne humaine se réalise en société.* Quelle qu'elle soit, et sous peine de perdre son droit à exister, une société doit concourir au bien des personnes qui en font partie. La valeur d'une société vient de la qualité et de l'apport de ses membres. Ainsi peuvent s'accomplir tous ceux qui vivent dans cette société, communient dans le même destin et se retrouvent en lui.

La société est pour la personne, mais l'inverse n'est pas vrai ; car l'homme ne saurait être comblé par les biens particuliers qui définissent les sociétés de cette terre. La personne humaine dépasse ces sociétés ; celles-ci ne peuvent jamais l'*engloutir* irrémédiablement.

*Le suicide lèse la société.*

Or se tuer, c'est déserter le champ de bataille, c'est priver autrui de ce qu'on aurait pu lui apporter : ces bras, cette présence, cette intelligence, cette affection, ce rôle dans la cité. De qui n'est-on pas la providence ? Une mort, c'est toujours *une perte* pour quelqu'un. Et puis se suicider en pleine conscience, surtout sous le coup de souffrances trop vives ou devant une situation qui met en cause notre honneur, ne témoigne pas d'un vrai courage. On connaît ces cas où le suicide devient maladie conta-

gieuse. Ainsi dans ce village des Alpes, en l'espace de quelques années on a compté plus de quinze suicidés ; tous disparaissaient en se précipitant dans une conduite d'eau verticale dont l'une des extrémités était à l'air libre et l'autre noyée dans un torrent...

Depuis Platon cet argument a été souvent développé. Inutile d'y insister. Remarquons que, comme les deux précédents, il fait intervenir le caractère temporel de la vie humaine et le bénéfice ou le préjudice qui s'en suit. — ici pour la société.

*Et les inutiles ?*

Mais une objection se présente. Tant d'êtres humains sont un lourd fardeau pour la société : vieillards qui grèvent le budget des jeunes ou les empêchent de s'établir, malades, fous etc... On ne peut les supprimer ; mais ne se grandiraient-ils pas aux yeux de tous en ayant le courage de quitter eux-mêmes la scène qu'ils encombrent ? Comment soutenir que leur mort ne serait pas pour les autres une libération !

On peut faire deux réponses. L'une se contente d'évoquer les monstruosités du régime hitlérien : quand le respect de la vie est en cause, on ne sait où l'on s'arrête ; et dans une société qui admettrait ce principe, quelle serait la situation de ceux qui ne s'y plieraient pas ? La seconde réponse recourt, une fois encore, au sens de la personne. Interrogeons-nous, et d'abord au plan naturel, sur la valeur de la vie, son mystère. L'homme gagnerait-il quelque chose à supprimer du monde toutes les occasions d'abnégation, de dévouement, de don de soi ? La société en deviendrait-elle meilleure ? La véritable richesse d'une société n'est pas dans un utilitarisme terre à terre. L'homme se mesure au don de soi, à la générosité et à la ferveur de son amour. Savons-nous exactement ce que nous apportons de plus valable, de plus beau à nos semblables ? Et si nous nous élevons au plan surnaturel, cette réponse se fait plus

persuasive : c'est le mystère de la Communion des saints et l'édification du Corps du Christ par la charité.

*Moralité de la peine de mort et immoralité du suicide.*

Mais voici une objection plus sérieuse. A vrai dire, elle a pu se présenter déjà à notre esprit ; à propos de la société, elle prend tout son sens. Si tout ce que nous avons dit contre le suicide est vrai, comment admettre la légitimité de la peine de mort et de la guerre ? Ici et là, on cause directement la mort ; on se sert de cette mort, de ces morts, comme moyen d'atteindre un bien, la sauvegarde de la société. Si ces morts violentes sont légitimes, pourquoi se tuer pour le bien de la société serait-il immoral ? Ou alors il faut condamner le principe de la peine de mort et de la guerre.

Etudier ces deux derniers problèmes dépasse notre propos. Il suffit de rappeler la doctrine commune et de distinguer le suicide de ces deux cas.

Je ne pense pas que l'Eglise nie jamais, *en droit*, la légitimité de la peine de mort et de la guerre ; lorsqu'ils parlent du respect de la vie, les Papes ne manquent pas de distinguer *vies innocentes* et *vies coupables ;* la peine de mort est légitime *pour autant que* la société y voit le seul moyen de se protéger. — J'ai parlé de *légitimité en droit* : en fait, dans l'application du principe, il s'agit de mettre en balance défense de la société et mort d'homme ; une question de proportion se pose, angoissante. Pour la peine capitale, on peut penser qu'à l'heure actuelle, dans nos pays, ce moyen n'est ni le seul, ni le plus adapté. Quoi qu'il en soit, une constatation s'impose : en faveur de la société, la mort violente n'est pas absolument condamnée ; la vie d'un homme n'est pas toujours un absolu.

Et en effet, instituée pour les personnes, la société doit tout faire pour leur épanouissement. Si quelqu'un met en péril la société des hommes, celle-ci a le devoir de tout faire pour l'empêcher de nuire. Si le seul moyen d'atteindre ce but, — il y va, je le répète, de la paix, de l'épanouis-

sement, du salut de personnes, — si le seul moyen est la mort, on peut en venir à cette extrémité. Comment compromettre des personnes au profit d'un malfaiteur qui s'est mis au ban de la société ? Cet homme ne mérite plus que la société voit en lui autre chose que le mal qu'il fait en continuant à vivre. Sans doute, perdant la vie, tout progrès devient pour lui impossible. Mais de ces possibilités il n'use que contre les autres et contre soi-même, contre son vrai bien.

Cependant, le condamné est plus que ce que la société voit en lui. Sa personne garde son mystère et, pour l'au-delà, une ouverture sur l'infini. Aux yeux du condamné, la vie demeure un bien sans prix, *le* bien de ce monde ; en d'autres termes, on peut dire que pour la société, une vie humaine (malfaisante) n'est pas un absolu ; alors que *pour moi*, pour ma personne (coupable ou innocente) *ma vie est quelque chose d'absolu :* la personne comme personne ne doit s'incliner que devant Dieu. Aussi, à cause de cette inviolabilité de la personne comme telle, à cause de l'inviolabilité de tout ce qui touche au plus intime d'elle-même, un condamné à mort a le droit de faire tout le moralement possible pour échapper à l'exécution d'une juste sentence ; j'ajouterai même que pour la même raison, — *meo judicio et salva reverentia,* — ce même homme ne saurait être lui-même l'exécuteur de cette sentence ; la société n'a pas le droit de le lui imposer.

Et si nous comparons peine de mort et suicide, on voit tout de suite que le cas de l'innocent est bien différent du cas de celui qui met la société en danger. La société n'a qu'un désir en ce qui concerne le premier : le voir grandir et épanouir les autres.

### *Un cas exceptionnel ?*

On peut se demander pourtant s'il n'existe pas des cas exceptionnels où le bien en cause est d'une telle importance que le suicide serait permis. Qu'on songe à un Bros-

solette qui se tue pour être sûr de ne pas livrer les secrets de la résistance.

Devant de tels hommes, le moraliste doit se faire très humble. Il y a, c'est trop clair, un monde entre cette mort et l'acte de celui qui se supprime par pure lâcheté. Le moraliste a le droit d'admirer ces hommes qui, dans des circonstances dramatiques, ont sacrifié leur vie pour leur patrie. Ils ont fait preuve, sans doute, d'une dose peu commune d'abnégation, de courage, d'héroïsme même. Dieu seul est juge des consciences. Mais le moraliste a aussi le droit de porter un jugement sur ces actes, abstraction faite de la conscience de ceux qui les posent. Tout le monde est porté à admirer une telle conduite ; on cherche à la justifier comme *a priori*. Dans la sérénité, il faut y regarder de plus près.

A ma connaissance, l'Eglise n'a pas pris position sur ce cas très précis ; elle n'a d'ailleurs pas à faire elle-même toutes les applications possibles d'un principe général. Mais sa condamnation est générale : *interdiction de disposer d'une vie innocente*. Et il s'agit ici d'un innocent : même s'il a déjà parlé sous la torture, sa responsabilité n'était pas entière ; il ne saurait mériter pour cela la mort ; s'il croit pouvoir se la donner, il le fait beaucoup plus pour s'empêcher de parler que pour se punir. — Et puis l'Eglise condamne l'avortement, l'eugénisme ; on ne voit pas en quoi le suicide dont nous parlons s'en distingue. Il s'agit toujours de tuer *pour* obtenir un bien ; que la victime soit en même temps l'auteur ne change rien, essentiellement, à la structure de l'acte.

Saint Thomas a envisagé le problème moral que nous posons. Voici sa solution :

« Il n'est permis à personne de se tuer par crainte de tomber dans le péché. Car on ne doit pas faire le mal pour qu'il en sorte du bien ou pour éviter d'autres maux, surtout de moindres, d'incertains. Or il n'est pas sûr que l'on tombera dans le péché. Dieu est assez puissant pour garder l'homme du péché, quelles que soient les tentations qui nous assaillent » (IIa IIae, q. 64, art. 5, fin).

Commettre un péché, révéler des secrets, ici c'est tout

un. Saint Thomas se réfugie dans la confiance en Dieu, dans l'abandon. On pourrait citer des cas, plus nombreux qu'on ne pense, où des résistants arrêtés ont, malgré les sévices, gardé le silence : lèvres closes, ils se sont sentis soulevés par un courage qu'ils ne se connaissaient pas. Héroïsme sublime, manière supérieure de vivre cette dépendance de Dieu qui fait le fond de la condition humaine... Et puis peut-on mesurer exactement les conséquences de nos actes ?

*Suicide direct et suicide indirect.*

Mais, dira-t-on, vous refusez à cet homme de se tuer pour un très grand bien, et vous permettez au naufragé de quitter le radeau où deux hommes ne sauraient tenir, au soldat de sauter avec la poudrière qu'il vient d'allumer, au voyageur de quitter un avion en plein vol pour l'alléger et sauver ses compagnons... Illogisme ! Quelle différence y a-t-il entre ces cas et le suicide dont nous parlons ? Le résultat est toujours le même : il y a mort d'homme, mais un bien est obtenu.

Le résultat est le même, le mobile est le même, mais la structure des actes diffère. Dans l'exemple de l'avion, du naufragé, du soldat, — on peut parler de *suicide indirect*, — l'acte vise un bien : libérer l'avion, le radeau... ; cet acte a une *conséquence*, prévue mais non voulue, la mort. Dans l'autre cas, — *suicide direct* si l'on veut, — l'acte vise la mort ; ce qui est voulu directement c'est mourir, la mort est le *moyen* d'obtenir ce bien : garder le silence. S'il est vrai que l'intention bonne ne fait pas le bien, s'il est vrai qu'un acte se définit par son objet, — ce qu'il vise et ce qu'il fait immédiatement, — la conclusion s'impose : se donner la mort pour obtenir un bien est mauvais.

Subtilité ? Pointe d'aiguille ? Mais qui met en cause la morale. Ne soyons pas hypnotisés par l'application-limite de principes qui ne souffrent aucune difficulté dans la vie courante ; les moralistes catholiques se sont trop souvent délectés dans ces cas extrêmes, au risque de leur faire

occuper tout le devant de la scène. Notre distinction paraîtra moins subtile si nous remarquons que ce qui nous est demandé, c'est de *faire le bien.* Partout où il s'impose à nous, partout où nous entendons son appel, c'est Dieu Lui-même qui nous fait signe. Et si je suis sur ce radeau, et si la générosité, la charité me pressent, c'est donc que le dernier moment sonne pour moi.

Mais un bien que je ne pourrais atteindre que par un mal, un tel bien n'est pas un bien pour moi. Dieu n'est pas là. Les choses s'arrangeront autrement ! L'homme ne peut tout faire. Il ne peut faire n'importe quoi à n'importe quel prix, même pour le plus grand bien. Nous butons contre notre limite. C'est là à n'en pas douter l'une des manifestations les plus dramatiques de la finitude de l'homme et de son pouvoir.

*Inspiration spéciale ?*

Pourquoi ne pas faire appel alors à une inspiration spéciale de la conscience, — de Dieu ? Dieu est le Seigneur de la vie et de la mort, le Maître de toute loi ; il peut ordonner un suicide. N'a-t-il pas demandé à Abraham le sacrifice de son fils, permis aux juifs de voler les égyptiens, commandé à Osée d'épouser une prostituée ? Le Moyen Age a cité ces exemples avec complaisance, y trouvant des illustrations appropriées de cette thèse : Dieu peut commander n'importe quoi ; Lui obéir n'est jamais pécher. On peut se demander cependant si une conception plus exacte de l'inerrance biblique n'aurait pas freiné la générosité de ces théologiens... Reste que Dieu peut ordonner à quelqu'un de se tuer. C'est par ce biais que saint Augustin réussit à innocenter les vierges canonisées qui s'étaient jetées dans le feu pour échapper à des soudards.

Le moraliste chrétien aurait mauvaise grâce à nier systématiquement toute inspiration, tout *prophétisme* dans la vie morale. Mais s'il n'a pas le droit de juguler l'Esprit, il a le devoir de discerner les esprits. Prétexter une inspiration est un procédé si commode pour agir à sa guise !

Et pourquoi une jeune maman en danger n'y prétendrait pas en préférant sa propre vie à celle de son enfant ? On voit l'enjeu. Le moraliste rappellera donc que Dieu dit dans sa création, dans la structure de l'homme, ce qu'est le bien, ce qu'est le mal ; Il parle aussi — et surtout — dans l'Eglise. Telle est la loi.

Est-il si simple de l'appliquer — *concrètement* — à notre résistant, si on prend le problème dans toute sa pureté, avec son tragique poussé à l'extrême ? Au paroxysme du drame, quelles considérations, quelles réactions, quels sentiments vont jouer ? Qu'est-ce qui va alors s'imposer ? Et comment l'Esprit de Dieu réussira-t-il à se frayer un chemin au milieu de tout cela ? Mystère. Dans le texte auquel nous faisions allusion tout à l'heure, saint Augustin parle d'inspiration, mais il n'exclut pas l'affolement, et il lâche le mot. Et nous, parlerons-nous dans notre cas de *conscience inspirée* ou de *conscience erronée* ? Ne décidons pas. C'est le secret de Dieu.

### CONCLUSION.

Survolons le chemin parcouru. Trois arguments, trois routes. Mais qui sortent d'un tronçon commun. C'est toujours *la personne* qui est en question, le sens d'une vie humaine qui se déroule *dans le temps*, avec tout ce que signifie le fait de durer : au regard de Dieu — l'offrande du temps ; au regard de la personne qui vit — vouloir-vivre pour être plus ; au regard de la société — le service d'autrui.

Amour de Dieu, amour de soi, amour des autres. Il est trop clair que ces arguments prennent toute leur valeur dans la charité et à l'intérieur du mystère du Christ ; un problème comme celui du suicide nécessiterait pour être approfondi une étude préliminaire de la *signification théologique du temps* et du *sens de la mort du Christ*.

Ces trois arguments ont également valeur dans l'ordre

naturel. Psychologiquement, le deuxième est sans doute le plus fort : sauf aberration, on a une conscience aiguë de tout ce qu'apporte à sa propre personne le fait de vivre. Le premier est, métaphysiquement, plus contraignant pour qui saisit la dépendance ontologique de l'homme à l'endroit de Dieu, principe et fin de la création. Le troisième argument s'impose moins, et pour cette raison très simple que l'on ne voit pas toujours ce qu'apporte à la société la vie d'une personne ; le lien entre personne et société est plus lâche que celui qui nous unit à nous-mêmes ou à Dieu.

Pour finir, disons un mot de ces pauvres gens qui vivent écartelés, dans la hantise du suicide, — briser cette unité fragile qu'est la vie, fuir ce monde, autre chose... Et la tentation a le dessus : cet homme qui depuis longtemps portait sur lui un billet, suppliant par avance l'Eglise de prendre pitié de sa dépouille si un jour... et le jour est venu ; cette femme qui voyait approcher avec terreur l'anniversaire de la mort de son frère, craignant de faire comme lui... et c'est arrivé. Il faudrait se pencher sur chaque cas. Certaines âmes ne s'unissent-elles pas, dans leur vie et dans leur mort, de cette façon déconcertante et presque inconsciente, à l'Agonie et à la Mort du Christ ? Et pourquoi cette lutte continuelle contre la mort violente ne serait pas la grande souffrance de leur vie, et leur mort le passage à une vie meilleure qu'ils avaient peut-être assez méritée aux yeux du Sauveur... ?

« *Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux : c'est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie* ». Il est facile de faire écho à ces lignes par lesquelles Albert Camus commence *Le Mythe de Sisyphe*. Oui, pour le chrétien, le suicide est le seul problème vraiment sérieux, car il débouche dans le mystère de la durée et de la mort, le mystère de la *vie* chrétienne. Chaque instant qui passe a un sens, il nous achemine à un terme, un but, Quelqu'un. Nous ignorons

l'heure de la rencontre. Et c'est pour cela que nous implorons la Vierge pour l'instant présent, mais aussi *in hora mortis nostræ.*

V. DE COUESNONGLE, O. P.

## NOTE SUR LE PROBLEME MORAL DE L'EUTHANASIE

Dans ce même cahier, le juriste et le médecin ont dit leur pensée sur l'euthanasie. L'étude qu'on vient de lire du suicide nous dispense de longs développements sur ce sujet.

L'Eglise a condamné expressément l'euthanasie. Le P. Soullard a fait état des textes et, en dernier lieu, de l'important discours de Pie XII sur l'analgésie.

Si la mort *douce et tranquille* est provoquée à l'instigation du patient ou avec son consentement, nous avons purement et simplement un suicide. Au cas où elle serait provoquée à l'insu du malade, — bien que, pense-t-on, pour son meilleur bien, — elle doit être condamnée au même titre que le meurtre d'un innocent.

Mais sans aller jusqu'à ces extrémités, un problème délicat se pose parfois au médecin, et donc au moraliste : peut-on utiliser pour raison médicale des narcotiques qui, à l'approche de la mort, suppriment la douleur et la conscience, si l'on prévoit que la vie en sera abrégée ? Le Pape répond lui-même affirmativement : « Si entre la narcose et l'abrègement de la vie n'existe aucun lien causal direct posé par la volonté des intéressés ou par la nature des choses (ce qui serait le cas si la suppression de la douleur ne pouvait être obtenue que par l'abrègement de la vie), et si, au contraire, l'administration de narcotiques entraîne par elle-même deux effets distincts, d'une part le soulagement des douleurs, et d'autre part l'abrègement de la vie, elle est licite ; encore faut-il voir s'il y a entre ces deux effets une proportion raisonnable, et si les avantages de l'un compensent les inconvénients de l'autre ».

# LES LIVRES

Henry DUMERY, *Regards sur la philosophie contemporaine.* Paris, Casterman, 1956.

Seul un excellent maitre peut être un bon vulgarisateur. M. l'Abbé Duméry s'est signalé par un ouvrage magistral sur Maurice Blondel, « *La philosophie de l'action* » (Aubier 1948) et par des études incisives sur « *Les trois tentations de l'apostolat moderne* » (Le Cerf, 1948) ; dans « *La foi n'est pas un cri* » (Casterman, 1957), il a fait une remarquable analyse critique, c'est-à-dire réfléchie, de la première expérience chrétienne en montrant « qu'elle comporte, ou qu'elle postule, l'ensemble des normes qu'on retrouve dans l'expérience d'aujourd'hui ». Il termine ses thèses sur « *La Philosophie de la Religion* », qui doivent paraître prochainement aux Presses Universitaire. En même temps il tient, comme on dit, le feuilleton philosophique de *La Croix.* Dans « *Regards sur la philosophie contemporaine* » il vient précisément de réunir en un volume la soixantaine de chroniques publiées dans ce journal.

Rangées sous cinq chapitres : 1) La Philosophie et l'Histoire ; II) Etudes historiques ; III) Philosophie chrétienne et Philosophie de l'esprit ; IV) Existentialisme et Phénoménologie ; V) Questions religieuses, elles donnent en effet un aperçu général de la pensée contemporaine en France. Dans un style vif et alerte, Duméry sait provoquer l'attention et conduire droit à l'essentiel. Chacune de ces brèves études est un véritable coup de sonde qui dégage le sens et la signification d'un grand courant actuel. Le profane peut les aborder sans crainte et l'initié y trouvera sujet à méditation personnelle. Le philosophe est la conscience de son temps : il le réfléchit. En suivant notre auteur, on apprend à connaître son époque, à préciser ses doutes mais aussi ses orientations, à situer les problèmes qui l'assaillent. Henry Duméry est à la fois historien et philosophe. Il restitue avec exactitude les doctrines qu'il étudie, ou plutôt il en libère le sens. Mais aussi, sans se poser en juge extérieur, il sait souligner d'un trait la convergence des problèmes et l'insuffisance des solutions. Il préfère achever ou compléter plutôt que repousser ou condamner. Ses préoccupations sont surtout morales, métaphysiques et religieuses, mais à travers ses analyses on retrouve toujours implicitement la même question : celle des rapports de la liberté et des valeurs.

Il est bien vrai que la liberté est authentique création, mais

l'homme n'est vraiment libre, c'est-à-dire créateur, que dans et par son union à Dieu. C'est une *indépendance dépendante.* Se tourner vers l'Un et y aspirer, disait Plotin, ce n'est point contempler passivement une sorte d'image de Dieu, mais faire jaillir d'une source inépuisable toujours plus d'intelligence et d'intelligibilité : l'Un n'est pas tant l'objet de l'esprit que ce qui fait que l'esprit a des objets. C'est bien dans une telle ligne — épurée — qu'il faut situer la pensée d'Henry Duméry.

J. Lacroix.

## W. Corswant, *Dictionnaire d'archéologie biblique.*

Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1956 ; 325 pp., 2.000 fr.

« Il n'existe en français rien de semblable ou d'équivalent », écrit M. A. Parrot dans la préface où il présente l'œuvre laissée inachevée par le professeur W. Corswant, complétée et illustrée par l'un de ses anciens élèves de la faculté de théologie de Neuchâtel. Nous possédions des manuels ou des précis d'archéologie biblique, comme ceux de Barrois, mais nous n'avions pas en français le correspondant du « Biblisches Reallexikon » de K. Galling.

Tandis que ce dernier volume se présente dans le cadre d'une collection scientifique et limite son enquête à l'Ancien Testament, le dictionnaire français est un travail de vulgarisation qui s'étend également au Nouveau Testament, mais par le sérieux de l'information il soutient la comparaison avec ce devancier. On regrettera peut-être l'absence de toute indication bibliographique : quelques titres, au moins pour les sujets majeurs, auraient pu guider le novice dans des recherches ultérieures.

Une table systématique, placée en tête du volume et groupant les articles selon les sujets, permettra de faire de ce dictionnaire un véritable instrument de travail. Elle laisse entrevoir l'ampleur du champ exploré par cette œuvre et dont il n'est pas possible de rendre compte ici. Vie profane avec son cadre familial, économique, politique, culturel... Tout le domaine du sacré : lieux, personnes, temps et actes du culte... Enfin l'environnement naturel : animaux, plantes et minéraux...

La mort de l'auteur étant survenue en 1954, on s'expliquera que ce travail n'ait pu suffisamment profiter de quelques résultats qui déjà se dégagent de l'étude des manuscrits de la mer Morte : une notice sur les Esséniens aurait trouvé place auprès de celles consacrées aux Pharisiens, aux Sadducéens et aux Zélotes... on aurait été amené à nuancer certaines affirmations sur les origines de l'épiscopat... Mais ne cherchons pas la paille dans ce bel ouvrage, auquel on doit souhaiter un large public.

Y. Trémel o. p.

André MARC, S. J., *Raison philosophique et Religion révélée.*

Paris, Desclée, 1955. Collect. « Textes et Etudes Philosophiques », 1 vol., 292 pages.

Ce volume est un recueil d'articles publiés par l'auteur en différentes revues dans la période comprise entre les années 1939 et 1954. Les huit études ici regroupées s'échelonnent sous les titres suivants : I.) L'Idée de Révélation ; II.) L'Idée de Religion chrétienne ; III.) L'Existence héroïque ; IV.) La Volonté de puissance ; V.) Assurance et Risque ; VI.) L'Homme et la Femme ; VII.) Le Silence ; VIII.) Histoire et Métaphysique.

Tous ces thèmes, au premier abord disparates, trouvent leur convergence en ce qu'ils sont traités sous la perspective de la condition et de la destinée humaines, au moyen de l'investigation philosophique opérant dans le climat de la Révélation chrétienne. Relativement à la méthode suivie, paraissent applicables à l'ensemble de l'ouvrage les remarques que l'auteur formule au seuil de l'une de ses plus suggestives études (VI. L'homme et la femme) : « Le raisonnement s'exerce ici... sur certaines vérités révélées, pour en montrer le bien-fondé, l'intelligibilité, la beauté selon les lumières de la raison... Le procédé reste plus philosophique que dogmatique... Il n'y (a) donc ici que les propos d'un philosophe chrétien, non ceux d'un théologien » (p. 201).

Assurément, sur chacun des thèmes auxquels, dans cette visée, il applique sa réflexion, le R. P. Marc n'entend pas se livrer à un exposé didactique et complet. Bien plutôt s'attache-t-il, en des analyses empreintes de profondeur et de finesse, à montrer comment les valeurs humaines trouvent consistance, plénitude et harmonie dans le christianisme catholique, ou, pour énoncer la même idée en des termes différents, comment la Foi catholique accorde satisfaction à toutes les requêtes de l'être humain et « concilie tous les opposés » (p. 198), en telle sorte que « le surhumain sauve l'humain » (290). Aussi bien, une des résonances fondamentales de l'ouvrage s'exprime-t-elle dans l'observation que voici : « Aucune (religion), autant que (le catholicisme), ne nous affranchit de tout matérialisme, quel qu'il soit, pour nous conduire au spiritualisme authentique ». (p. 90). Tout au long de ces méditations, se laisse percevoir une secrète vibration qui a reçu son impulsion d'une longue contemplation du Christ et de son Message, et qui, au terme de chaque étude, conduit le lecteur à ce même Christ, l'unique Sauveur.

Au cours de la lecture de ce livre qui est, peut-on dire, un ouvrage de très pure et très saine spiritualité, on éprouve plaisir à suivre un maître rompu à la haute spéculation philosophique — le R. P. A. Marc a écrit, entre autres ouvrages techniques, une magis-

trale « Psychologie Réflexive » — et qui livre ici ses pensées non seulement en infléchissant constamment l'élucidation doctrinale en méditation religieuse, mais de surcroît sous un mode simple et parfaitement accessible. L'on goûtera spécialement les pénétrantes réflexions établissant, à propos de l'économie de la Révélation par l'Incarnation, qu'« accueillir (le Christ) exige... de notre part la recherche et la découverte » (pp. 40 et ss. ; pp. 191-192), les vues relatives au culte eucharistique qui « consomme toute la culture » humaine en la consacrant (p. 100) et les belles pages de théologie mariale venant en couronnement de l'étude « L'homme et la femme » (pp. 236-244).

Par delà les lumières qu'il apporte sur les thèmes qui constituent son objet, l'intérêt majeur du présent ouvrage semble résider en ceci qu'il manifeste admirablement ce que l'on peut appeler la connivence entre le christianisme et « l'humain », cette connivence que Maurice Blondel, « philosophe chrétien » lui aussi, exprimait dans un de ses derniers ouvrages (« Exigences philosophiques du Christianisme » P.U.F., 1950, p. 24) comme suit : « C'est là le trait dominant, la beauté incomparable de l'esprit chrétien que, sans écarter, sans mutiler les puissances les plus diverses du « composé humain », il anime tout l'homme, corps et âme, d'une inspiration partout surnaturalisante et qui n'en est que plus humanisante par cela même ».

JH. LEMARCHAND.

## E. PIDOUX, *L'Afrique à l'âge ingrat.*

Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1956 ; 172 pp., 500 fr.

Cet essai est le bilan d'un voyage d'études de cinq mois en Afrique Noire, où l'auteur « a été mis au contact avec les milieux les plus divers et, par le truchement des missions (protestantes), avec les indigènes à tous les degrés de leur évolution ». Il ne veut être qu'une approche de mondes et de problèmes très divers, sans aucune prétention à les trancher. On saura gré à l'auteur de nous obliger à sortir de la paresse des opinions toutes faites sur la supériorité de la civilisation occidentale et à redécouvrir les vraies valeurs, là où elles se cachent encore. Je me contenterai d'épingler ces phrases parmi les plus optimistes :

« Du monde noir au nôtre, il y a bien d'autres frontières que celles de l'espace. Qui peut se vanter d'avoir découvert le chemin qui les franchit ? Le passage demeure une aventure hasardeuse... Mais n'est-il pas curieux de constater que notre civilisation cartésienne donne des signes de fatigue à l'égard de l'esprit d'analyse et de critique dont elle a vécu ? Nos poètes, nos peintres, nos musiciens, séparés des primitifs par cette frontière de l'esprit, semblent languir comme s'ils se trouvaient du *mauvais* côté, alors que de l'autre

palpite la vraie vie qu'ils essaient de nommer : existentielle, surréelle... Allons-nous nous mettre à l'école de l'Afrique ? — Nous ne serions pas les premiers parents à qui leurs enfants apprendraient quelque chose ! »

Y. T.

**M. M. Philipon, o. p.**, *Le Message de Thérèse de Lisieux.* Paris, Ed. St-Paul, 1951 ; 130 p.

C'est à très juste titre que ce petit volume, de claire et sobre présentation, est sans cesse réédité. Le R. P. Philipon y analyse, avec l'autorité attachée à son nom, l'itinéraire et la doctrine spirituels de sainte Thérèse de Lisieux. Au fond, ces 130 pages richement documentées et de lecture très accessible constituent un commentaire de l'affirmation en laquelle, quelques semaines avant sa mort, sainte Thérèse condensait son message : « La sainteté n'est pas dans telle ou telle pratique ; elle consiste en une *disposition du cœur* qui nous rend humbles et petits entre les bras de Dieu, conscients de notre faiblesse et confiants jusqu'à l'audace en sa bonté de Père ». ((Novissima verba, 3 août 1897). En notre temps, un tel message n'a certes rien perdu de son opportunité. Nombreuses, plutôt, sont les âmes qui y puisent soutien et en expérimentent la bienfaisance. Aussi bien, l'Eglise se plaît-elle à en souligner l'imprescriptible actualité. On ne saurait donc que savoir gré au R. P. Philipon de rappeler, avec une si haute compétence jointe à tant de simplicité, « la spiritualité thérésienne » à notre attention.

Jh. Lemarchand.

**M. Nédoncelle et R. Girault**, *J'ai rencontré le Dieu vivant. Témoignages avec deux études sur la conversion.*

(Coll. Foi vivante), Paris, Editions de la Revue des Jeunes, 1952, 374 pp.

Avec un retard dont nous nous excusons auprès de nos lecteurs, nous tenons à signaler ce beau livre qui mérite attention. Selon les termes mêmes du Liminaire, ce sont « rachetés par le Seigneur, des témoins qui ont ici la parole ». De multiples expériences vécues par des hommes et des femmes célèbres ou ignorés, venus des horizons les plus divers, remplissent la majeure partie de ces pages. Débordantes de l'irruption bouleversante de Dieu dans une existence humaine, elles tentent d'exprimer le cœur et l'esprit de ces convertis, de Peter Wust à Sigrid Undset, ou de ce jeune instituteur acheminé à la foi grâce au contact avec ses collègues chrétiens et qui termine par ces mots émouvants : « Je continue de chercher » (p. 332).

Ce recueil recèle un précieux enseignement que cherchent à dégager deux études. Celle de M. Nédoncelle, l'éminent professeur

à l'Université de Strasbourg, souligne l'orientation fondamentale des faits de conversion. Le converti découvre Dieu, source de l'acte religieux, par une expérience personnelle qui met en évidence « le caractère intersubjectif — mais nullement irrationnel ou invérifiable — du message divin tel qu'il est saisi dans le jugement de crédibilité, puis dans l'acte de foi » (p. 33). Le converti est cet homme « retourné » par l'appel de Dieu et entré dans un monde nouveau.

Le propos de M. Girault, directeur au Grand Séminaire de Poitiers s'intitule « Suggestions pour une théologie missionnaire ». Ce sont en quelques pages très denses l'ouverture de pistes de recherche, non leur exploration. L'auteur plaide pour une « présentation de la Bonne Nouvelle » par l'Eglise qu'il qualifie de « missionnaire dans sa nature même » (*cf.* p. 369) et effleure les problèmes très délicats et plus que jamais actuels des méthodes d'évangélisation.

S'il est vrai que « la rencontre des convertis est une provocation... pour une théologie plus authentique » (p. 367), un tel ouvrage fait honneur à la collection « Foi vivante ». Simples fidèles et théologiens trouveront, dans l'exposé de ces expériences religieuses, riche matière à réflexion.

J.-B. L.

*Mounier et sa génération. Lettres, carnets et inédits.*
Paris, Ed. du Seuil, 1956 ; 430 pp., 900 fr.

Emmanuel Mounier est mort le 22 mars 1950. Dès décembre de la même année, la Revue Esprit, dans un numéro entièrement consacré à la mémoire de son fondateur, rassemblait des extraits de lettres et de carnets, révélateurs du visage spirituel de Mounier. Le nombre de ces extraits s'est considérablement accru dans « Mounier et sa génération ». Il était sans doute difficile de conserver la classification par thèmes, et l'on s'est tenu à l'ordre chronologique, les diverses étapes de la vie de Mounier étant marquées par des titres et des concordances historiques. Il importe peu d'ailleurs que ces textes soient unis entre eux par des liens logiquement ténus, leur densité spirituelle suffit à soutenir l'intérêt pendant plus de quatre cents pages. Essayer de commenter des pages aussi riches et aussi variées, ce serait risquer de trahir. Nous croyons simplement devoir relever deux grands pôles de la vie intérieure de Mounier : sa conception de l'action et son souci constant de ne pas se séparer de la dure condition des hommes de son temps.

Pour Mounier, l'action est avant tout présence spirituelle parmi les hommes, témoignage. « Je sens leur manière à ces hommes d'action. Je les sens courir à la justice comme sur une proie, perdre le contact d'eux-mêmes, le sens de la méditation, le sens de l'insuccès.

Toute leur œuvre tourne à la réussite, toute la nôtre au témoignage. C'est si différent ». (p. 127) « D'Esprit, je n'ambitionne pas que l'on dise, ni des moins mauvais d'entre nous : « quel dynamisme ! », mais : « quel rayonnement ! ». Il y aura plus de chance d'être près de Dieu ». (p. 143). Et aussi de porter, sans chercher à s'esquiver, le poids de la souffrance des hommes : « Le sort de Françoise (sa fille malade, qui ne pourra pas guérir) n'est plus un coup de tonnerre dans les espoirs de l'été, mais un maillon fraternel de la grande misère des hommes, sans lequel nous serions un peu trop à l'arrière » (p. 256). Un témoignage aussi pur n'a pas fini de rayonner et de nous conduire à la Présence qui l'animait : « Je veux que pas de journée ne se passe sans que Vous progressiez en moi, et que Vous soyez au fond de mon cœur, ma majorité. Seigneur, je veux que vous soyez tellement présent à l'œuvre que Vous la brisiez Vous-même de l'intérieur si elle n'est pas de Votre volonté ».

R. S.

Henri de LUBAC, *Nouveaux Paradoxes.*

1 vol., Ed. du Seuil, 1955 ; 126 p.

Dans sa retraite, le cher P. de Lubac médite sur la foi, la théologie, l'engagement, la souffrance (« Quand vraiment on souffre, on souffre toujours mal »), le travail, la justice, la psychologie, la vérité et l'erreur (« La crainte de verser dans l'erreur ne doit jamais empêcher d'aller jusqu'au bout de la vérité. L'amour du vrai ne va jamais sans hardiesse. Et c'est l'une des raisons pour quoi le vrai n'est pas aimé »), l'Eglise (« Y a-t-il au fond de ton cœur un foyer d'amour pour celle qui est l'Epouse de l'Esprit et la Mère des vivants ? »), etc... Ce sont les propos d'un sage, d'un croyant, d'un prêtre, qui a pris du recul sur les événements et dont la lucidité n'entame pas l'amour. A méditer avec lui.

A.-M. CARRÉ, *L'Eglise s'est-elle réconciliée avec le Théâtre ?*

1 vol., 112 p., Cerf, 1956.

« Dans les royaumes de l'esprit, les plus belles chances se trouvent toujours où sont aussi les plus grands risques ». Dernière phrase (une parole du P. Couturier) de ces trois conférences prononcées par l'aumônier de l'Union catholique du Théâtre pour les artistes ses amis. « Milieu de vie » si plein de risques, sembla-t-il au XVII[e] s., que l'Eglise le réprouva. Des sévérités outrancières de Bossuet à l'Union catholique du Théâtre, il y a un long chemin, qui s'achève par la messe que les artistes firent célébrer en 1952

pour le repos de l'âme de l'évêque de Meaux. Le P. Carré le parcourt avec nous dans son premier entretien. Cette profession offre au chrétien des écueils et des points d'appui : comment, par quelles voies de pénétration, le Christ atteindra-t-il les artistes ? C'est l'objet des deux autres. Qu'il y aurait intérêt, pour beaucoup de prêtres à lire ces propos, dont l'application pastorale peut si aisément être transposée à d'autres milieux de vie !

## Walter DIRKS, *La Réponse des Moines.*

1 vol., 200 p., Seuil, 1955.

Bénédictins, Franciscains, Dominicains et Jésuites sont ici confrontés avec le temps de leur fondation et avec le nôtre. Quelles réponses ont-ils données aux problèmes de leur époque ? ces réponses sont-elles toujours valables ? Ecrit à la manière allemande, quelque peu touffue, cet essai pose bien le problème et le place justement dans le contexte plus vaste des rapports entre l'histoire profane et l'histoire du salut. Le résoud-il ? C'est une autre affaire. Cette excursion en zigzags à travers les valeurs propres aux grands Ordres et leur comportement historique offre bien des vues originales, intéressantes, mais combien d'à peu près et d'inexactitudes. Pour nous en tenir à ce que nous connaissons mieux, comment souscrire à la formule : « l'Ordre des Prêcheurs est un Ordre d'intellectuels, séparés (au XIIIe s.) du monde économique » ? et à l'appréciation que Dominique fondant son Ordre n'avait pas plus de plan précis que s. François !... ou encore à ceci : « la transformation de l'Ordre des Prêcheurs et de la mission contre les hérétiques en un Ordre de théologiens et de philosophes... » La clarté et l'élégance de la traduction permettent heureusement de lire avec agrément ces vues de l'esprit qu'on pourra discuter mais qui ne laisseront pas indifférent.

## R. P. CHARMOT, *Les Exercices spirituels de s. Ignace avec Marie médiatrice.*

1 vol., 144 p., Apostolat de la prière, 1956.

Une suite de méditations, pour retraite de huit jours, avec s. Ignace et la Vierge Marie. Un condensé des principaux thèmes des quatre semaines des « Exercices » avec références à Marie, si bien accordée avec le dessein de Dieu qu'elle est spécialement désignée pour nous obtenir les grâces de la retraite. La rigoureuse méthode de ces méditations convient-elle encore vraiment en un temps où les fidèles ont heureusement retrouvé, dans leur prière, la liberté des enfants de Dieu ? Et comment souscrire à la formule égalitaire : « les deux Médiateurs, le Fils et Marie » ?

Michel Florisoone. *Esthétique et Mystique d'après sainte Thérèse d'Avila et s. Jean de la Croix.*

Plus encore qu'une patiente et très belle analyse des dispositions artistiques de ces deux grands saints, cet ouvrage offre une véritable genèse de leur vie, chacune à sa manière frémissante de sensibilité authentique. Paradoxes de ces vies vouées à un absolu de dépouillement intérieur, mais qui trahissent une admiraion passionnée pour les choses et les êtres revêtus de beauté par le Créateur. Deux saints situés dans la beauté, qu'ils l'expriment dans la poésie de leurs écrits (surtout s. Jean de la Croix) ou qu'elle guide leurs démarches (par exemple sainte Thérèse requérant pour ses fondations des sites harmonieux ou refusant toute surcharge pour les images qu'elle accepte dans ses couvents). Sait-on que s. Jean de la Croix fut aussi peintre et sculpteur ?

H.-Ch. Chéry.

---

# LVMIÈRE ET VIE

Sont encore disponibles les cahiers :

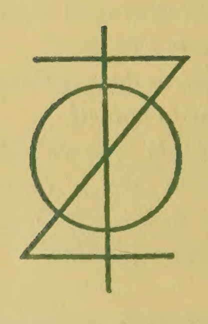
8. *Crise de la Morale*
9. *Jésus Fils de Dieu, d'après le Nouveau Testament*
10. *L'Esprit et l'Eglise*
11. *La fin du monde est-elle pour demain ?*
13. *Causes de l'Athéisme*
14. *De l'existence de Dieu*
15. *Jésus, le Sauveur*
16. *Sainte Marie, Mère de Dieu*
17. *Conscience chrétienne et dimensions de l'univers*
18. *Le salut hors de l'Eglise ?*
19. *Chrétiens séparés devant l'œcuménisme*
20. *Réflexions sur le travail*
21. *Grandes lignes de la morale du Nouveau Testament*
22. *Qu'est-ce que la foi ?* 1° *Données bibliques*
23. *Qu'est-ce que la foi ?* 2° *Théologie de la foi*
24. *De l'immortalité de l'âme*
25. *L'Islam*
26. *Le Baptême dans le Nouveau Testament I*
27. *Le Baptême dans le Nouveau Testament II*
28. *Où en est le communisme français*
29. *Le mystère de la Sainte Trinité :* 1° *Données bibliques*
30. *Le mystère de la Sainte Trinité :* 2° *Développements historiques*
31. *L'Eucharistie dans le Nouveau Testament*
32. *Suicide et euthanasie*

Programme annoncé :

— *Le problème du miracle*
— *L'évolution humaine*
— *Problèmes de catéchèse*

Voir, à la deuxième page de la couverture, nos conditions de vente et d'abonnements.

*Le Gérant :* J. Grail, Saint-Alban-Leysse (Savoie)
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal 2me trimestre 1957



PRIX : France, **250** fr.
Etranger, **300** fr.